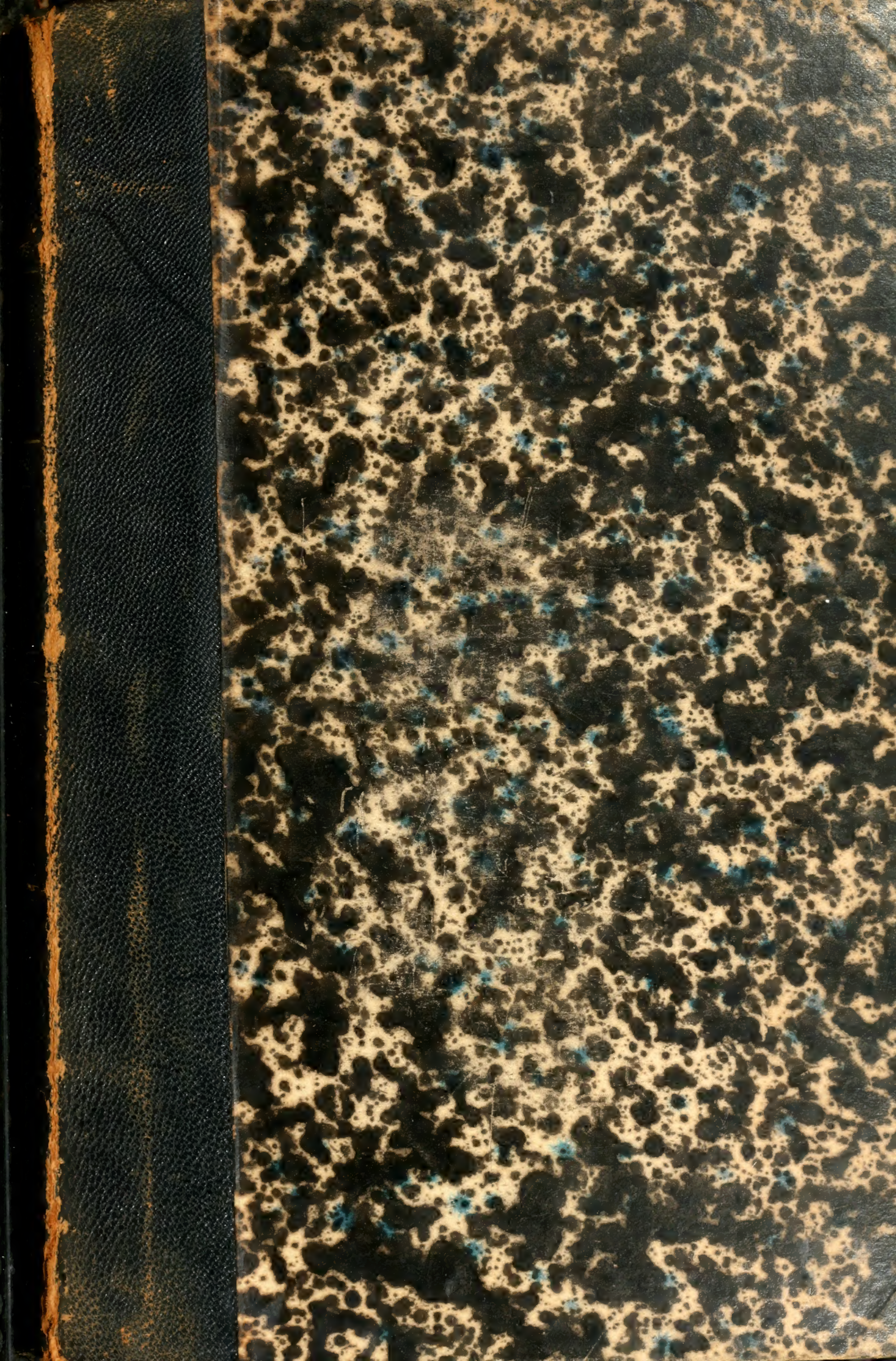
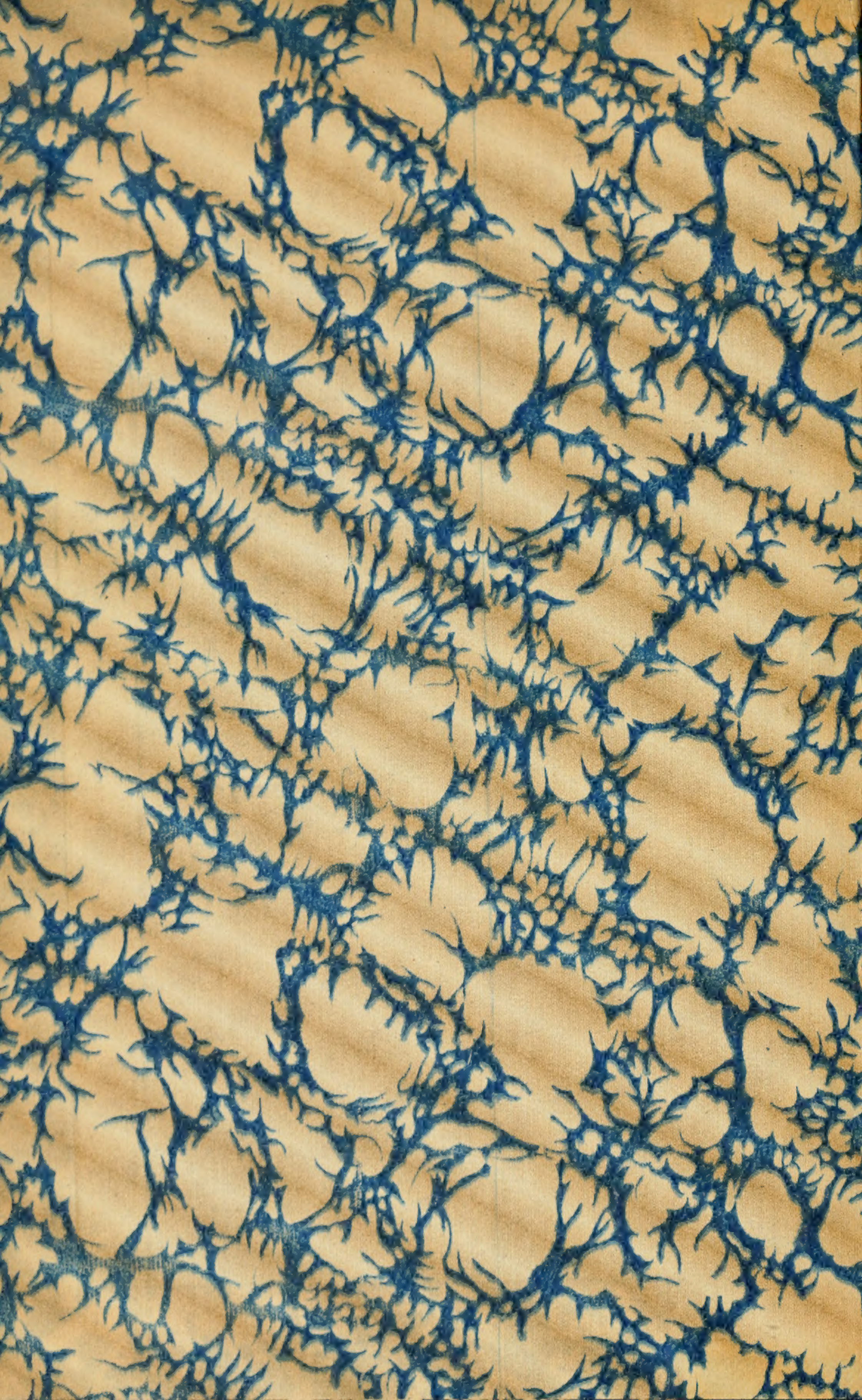
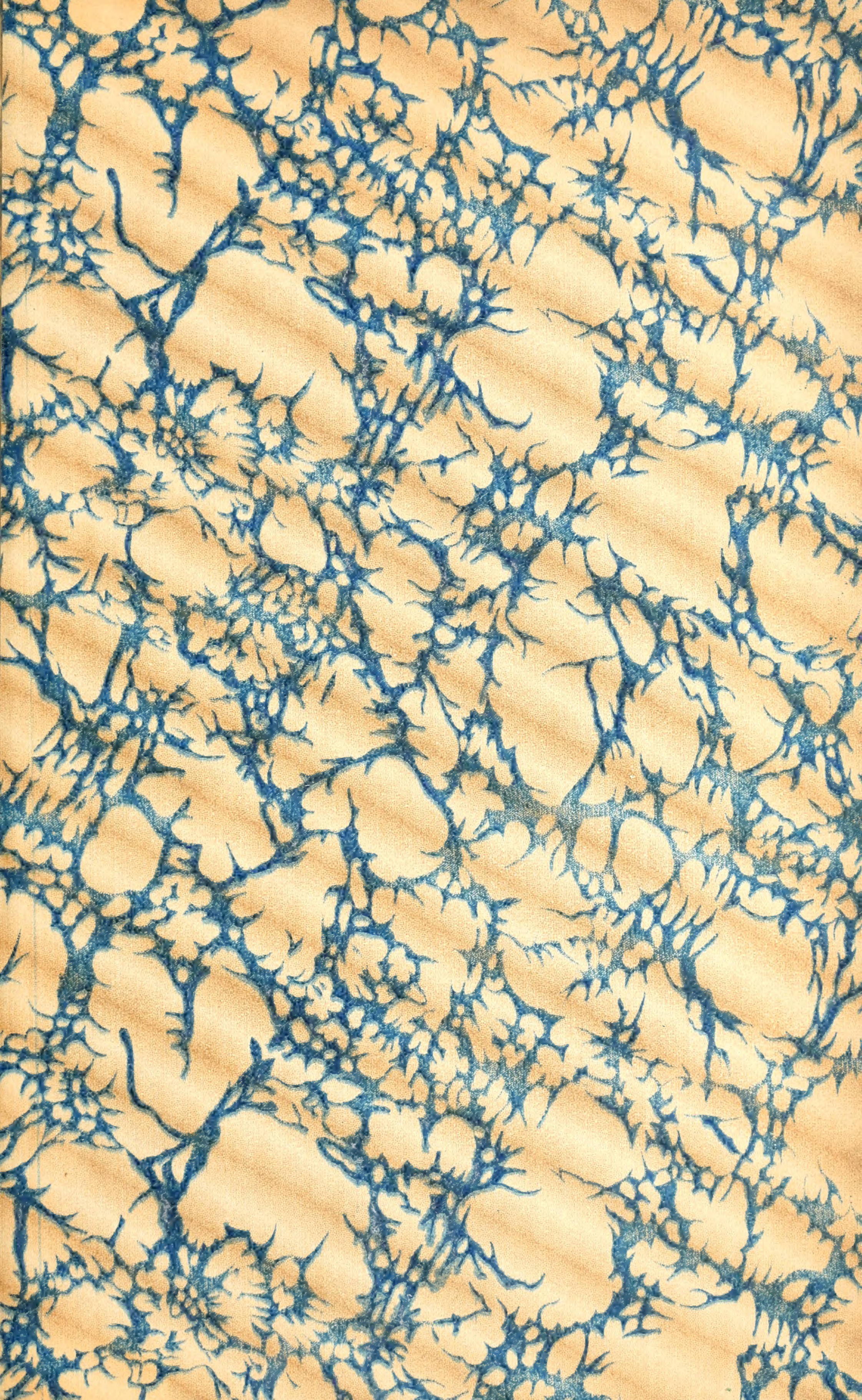






HISTOIRE

DE L'ANTIQUITÉ

EDUARD MEYER

HISTOIRE DE L'ANTIQUITÉ

TOME PREMIER

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DES SOCIÉTÉS ANCIENNES
(ÉVOLUTION DES GROUPEMENTS HUMAINS)

TRADUIT PAR

MAXIME DAVID
AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, VIe

1912



Ce volume correspond à

BAND I, ERSTE HÆLFTE

de l'édition allemande

A LA MÉMOIRE

DE

JOHANNES CLASSEN ET RICHARD ROEPELL

AVANT-PROPOS DE LA TROISIÈME ÉDITION

Le fort tirage de ce premier volume (nouvelle rédaction) a été enlevé plus vite qu'on ne s'y attendait. Il n'y avait lieu nulle part à des changements de quelque portée, ni à un exposé renouvelé par des conceptions différentes : la nouvelle édition devait donc se borner essentiellement à une révision du style et à des compléments isolés (surtout dans les notes des §§ 10 et 11).

La préface de la seconde édition renseigne sur tout le reste. Dans l'intervalle, en 1909, est paru le second demi-tome; j'espère pouvoir, aussitôt après mon retour dans mon pays, me mettre énergiquement à la continuation de la nouvelle rédaction.

Harvard University, Cambridge Mass., le 30 janvier 1910.

EDUARD MEYER.

AVANT-PROPOS DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Depuis qu'est parue la première édition du premier tome de cet ouvrage (1884), un quart de siècle s'est presque écoulé. Ce temps a été rempli par le plus riche travail scientifique. Notre connaissance de l'ancien Orient et de la très ancienne Grèce s'est accrue d'année en année par de nouvelles découvertes, d'une façon qui, à chaque fois, passait toute attente. Elle s'est étendue à des époques complètement inconnues jusqu'alors ; cependant que, par le progrès incessant des recherches fructueuses, l'intelligence des matériaux déjà antérieurement accessibles s'est constamment approfondie et, par là même, est devenue d'un usage bien plus fécond pour l'exposition historique. En même temps, j'avais moi-même tâché, selon mes forces, de pénétrer plus avant dans ce domaine et de parvenir à une conception plus profonde. Que j'aie pu, dans l'intervalle, décrire l'époque suivante, cela n'a pas été sans résultats pour les temps antérieurs eux-mêmes. Ainsi s'explique que, lors même que j'ai pu, après l'achèvement de l'histoire grecque, entreprendre la nouvelle rédaction des deux premiers tomes, depuis longtemps épuisés, cinq ans se soient encore écoulés, avant que d'en commencer l'impression ; et que, du moins pour les périodes les plus anciennes, il ait fallu modifier toute l'exposition, en sorte qu'il est à peine une phrase qui soit passée

dans la rédaction nouvelle. En beaucoup de matières, les fondements ne pouvaient être atteints que par des recherches approfondies, qui dépassaient le cadre de cet ouvrage. J'ai, de plus, volontiers saisi l'occasion, lorsqu'elle m'était offerte, d'explorer à nouveau systématiquement tout le domaine de l'ancien Orient, de traiter d'une manière approfondie et, autant que possible, définitive, des problèmes particuliers qui m'avaient longtemps occupé. Ainsi ont pris naissance, en dehors de moindres travaux, mes mémoires sur la *Chronologie égyptienne* (*Abhandl. Berlin. Akad.*, 1904 et 1907) et sur *les Sumériens et les Sémites en Babylonie* (*Abh. Berl. Ak.*, 1906) et mon livre sur *les Israélites et les tribus voisines* (Halle, 1906), qui renferment les travaux préparatoires quant aux chapitres les plus importants de l'histoire de l'ancien Orient. J'espère pouvoir, dans la suite de ce travail, mener à bien quelques recherches semblables.

A la recherche élargie et approfondie correspond l'augmentation notable du nombre des pages de la nouvelle édition. En outre, l'ordre synchronique, rigoureusement suivi dans les périodes les plus récentes, demandait à être observé davantage dans les plus anciennes. Il exigeait, par suite, une modification du plan. Avant tout, on ne peut plus aujourd'hui traiter séparément de l'époque créto-mycénienne et de l'Orient. Mais même les périodes postérieures de l'histoire grecque gagneront à être envisagées en même temps que l'histoire contemporaine de l'Orient. Le contenu des deux premiers tomes de la première édition, l'histoire de l'Orient et de la Grèce jusqu'aux guerres médiques, se partagera maintenant en trois tomes, qui sont désignés — l'ancien nombre de tomes devant être conservé — sous les noms de « premier tome, seconde moitié » et de « second tome, première et seconde moitiés (1) ».

On a mis en tête, comme première moitié du premier

(1) La tomaison de la traduction française sera continue. (*Note de l'éditeur.*)

tome, l'introduction, maintenant développée en une exposition systématique de l'anthropologie et des principes de la science historique. Que j'aie fait précéder mon ouvrage d'une introduction de ce genre, c'est ce qui naguère, en un temps où l'attention de la plupart des historiens se détournait entièrement de ces questions, a provoqué chez maint critique de l'étonnement et du blâme : à présent que les questions de ce genre sont à l'ordre du jour, il ne sera plus besoin d'une justification. L'introduction ne doit nullement son existence au seul intérêt propre à ces problèmes, au seul effort pour parvenir à une vue du monde unitaire, historiquement fondée (ce qui fut, quant à moi, le mobile le plus essentiel qui m'ait poussé à adopter ma carrière); mais elle est, au surplus, tout à fait indispensable à une histoire ancienne scientifique, conçue avec unité. Car ici ces questions se présentent à l'historien dans chaque domaine particulier; il doit partout retracer les commencements historiques des peuples et des civilisations, pris un à un, et il n'est nullement en état de le faire, s'il n'a pas envisagé ces problèmes comme formant un tout et s'il n'a pris, en ce qui les concerne, une position de principe. Mais aussi bien c'est un devoir positivement urgent, en face de l'amoncellement des constructions modernes et des systèmes fantaisistes, que l'on offre à notre temps comme des résultats établis de la science, de justifier les droits de la recherche historique et d'exposer sans altération les simples résultats où elle conduit. On me reprochera sans nul doute de n'être pas assez moderne, d'être arriéré et incapable de suivre l'essor progressif de la connaissance de notre temps. Mais, dans les dizaines d'années que je puis, comme étudiant et comme travailleur, embrasser du regard jusque dans le détail, j'ai vu venir et s'en aller tant de théories et de systèmes, qui croyaient pouvoir renverser toute la connaissance antérieure et implanter à sa place une nouvelle vérité établie, que des objections de ce genre ne sauraient

plus m'égarer. Ici plus que nulle part, la vieille sentence d'Epicharme apparait comme un guide sûr de la connaissance, que le chercheur ne doit jamais oublier : νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν · ἄρθρα ταῦτα τᾶν φρενῶν.

Les deux premiers tomes ont été dédiés à deux hommes, à qui je suis infiniment redevable pour ma carrière et mon développement intellectuel : Johannes Classen (1805-1891), le maitre de ma jeunesse, à qui je dois, en même temps qu'à mon père, de m'être senti de bonne heure tout à fait familier avec le grec, le promoteur infatigable de mon développement ultérieur, qui m'a seul rendu possible l'adoption d'une carrière scientifique ; et Richard Roepell (1808-1893 (il n'a pas vu le second tome, qui lui était dédié : il s'est éteint le jour même où je recevais le premier exemplaire imprimé et m'apprêtais à le lui envoyer), qui m'accueillit avec la plus cordiale amitié, quand j'étais jeune professeur à Breslau, et qui, non seulement, par un commerce ininterrompu et très actif, a constamment élargi et approfondi mon savoir et ma compréhension historiques, mais encore m'a ouvert, sur la manière de penser et de sentir et sur le développement de la génération antérieure, une vive perspective, telle qu'il est rarement donné d'en profiter à un homme d'un demi-siècle plus jeune. Ainsi donc cet ouvrage doit rester, de façon durable, uni à leurs noms. A côté d'eux, je voudrais mentionner à cette place un troisième savant, qui nous fut arraché il y a une dizaine d'années, et envers qui je ne suis pas le moins redevable pour l'impulsion intellectuelle et le concours scientifique, qui me vinrent de lui tant de fois, et pour son amitié constamment prête à obliger : Georg Ebers.

Gross-Lichterfelde près Berlin, le 2 novembre 1907.

Eduard Meyer.

I

L'ÉVOLUTION POLITIQUE ET SOCIALE

L'histoire de l'évolution humaine.

1. L'anthropologie (1), c'est-à-dire la théorie des formes universelles de la vie et de l'évolution humaines souvent aussi improprement appelée philosophie de l'histoire, s'est acquis, par les recherches de notre temps, une constitution plus ferme. Elle est sortie du domaine des déductions logiques pour se placer sur le terrain des faits établis. La linguistique ne nous fait pas seulement remonter à des temps où les conditions ethnographiques présentaient un tout autre aspect qu'aux époques historiques les plus anciennes, jetant à l'occasion des traits de lumière sur les mouvements de population et l'état de civilisation de temps beaucoup plus reculés. Elle nous permet encore, non pas, sans doute, de pénétrer jusqu'à l'origine du langage, — car c'est là un problème purement psychologique, inaccessible à toute recherche historique, — mais pourtant d'apercevoir comment, avec et dans le langage, la raison humaine s'accroît et se modifie, se développe toujours plus librement et

(1) L'auteur n'envisage pas ici l'anthropologie au sens physique que ce terme a généralement pris chez nous. (*Note du traducteur.*)

se crée de nouvelles formes pour chaque perception nouvelle et chaque nouvelle pensée. Les découvertes préhistoriques nous ouvrent un aperçu sur l'histoire, au progrès lent, des outils et des armes, des habitations, de la nourriture, du commerce, des usages funéraires. L'ethnologie comparée cherche à suivre jusqu'à leurs formes les plus primitives l'état et l'organisation des groupes où se joue la vie humaine, leurs idées et leurs mœurs, et, descendant de là, s'efforce de découvrir les conditions où s'est accomplie leur évolution progressive, de façon à montrer les formes principales, partout identiques, de cette évolution. La théorie générale de l'évolution, enfin, ne nous donne, sans doute, aucun éclaircissement sur les origines intellectuelles de l'homme, — car, en le faisant sortir des êtres organisés qui sont ses plus proches parents, elle postule une créature dont la vie intérieure, la seule qui importe à la connaissance historique, ne saurait jamais se découvrir à nous ; — mais, en rangeant l'homme dans le grand ensemble des êtres organisés, elle fait apercevoir dans son évolution les mêmes conditions qui régissent ces derniers : une différenciation continuelle et une continuelle adaptation.

L'idée, très en faveur aux débuts de la linguistique moderne, qu'on pouvait, en suivant l'évolution d'une famille de langues à travers les âges, parvenir à un aperçu historique sur l'origine et les stades primitifs du langage en général, est depuis longtemps reconnue pour une illusion. Tout langage que nous puissions reconstruire est un organisme aussi achevé que ceux qui se sont historiquement transmis et ceux qui vivent présentement, mais en même temps, tout comme ceux-ci, il est dans un mouvement perpétuel, et toujours partagé en d'innombrables variétés dialectales et individuelles. Le langage en soi, c'est-à-dire l'union indissoluble d'un groupe de sons avec une signification déterminée, est, pour la linguistique, quelque chose de tout donné, dont elle ne peut, par ses propres moyens, expliquer la naissance. Chacun de ces deux éléments suit sa propre voie ; les sons, aussi bien que la signification, se modifient continuellement ; mais l'union entre l'un et l'autre demeure inaltérée et ne saurait jamais

s'interrompre. C'est pourquoi chaque langue, y compris la plus ancienne qu'on puisse reconstruire, consiste toujours en mots ; les « racines » que dresse la linguistique ne sont que des constructions auxiliaires abstraites, qui n'ont jamais eu de réalité, et une « langue de racines », comme on en a naguère si souvent postulé pour l'époque primitive de l'indo-européen et du sémitique, n'est qu'un pur néant. La linguistique ne peut, de plus, expliquer qu'en partie l'origine des éléments constituants de la flexion et de la formation des mots (préfixes et suffixes) ; les nombreuses hypothèses bâties naguère à ce sujet sont, pour la plupart, apparues comme insoutenables. Sans doute l'étude linguistique, lorsqu'elle peut suivre durant des milliers d'années l'évolution d'un groupe de langues, montre bien comment de tels éléments, toujours à nouveau, naissent et se transforment, et par là indique comment ont dû prendre naissance les plus anciens éléments linguistiques de ce genre que nous puissions apercevoir. Mais, avant ceux-là, il s'en est toujours trouvé d'autres plus anciens encore. Certes, le besoin de saisir comme unité l'évolution des êtres organisés exige ce postulat, que le langage a pris une fois naissance, aussi bien que l'homme physique lui-même ; et les faits de la paléontologie prouvent que l'homme est, en fait, un produit très tardif de l'histoire terrestre (cf. §§ 596, 600). Mais aucune recherche historique ne remonte jusqu'à ces problèmes. Pour cette recherche, l'existence de l'homme pensant et parlant, non moins que de l'homme physiquement constitué (et, de même, l'existence de la communauté sociale et politique, de la religion, des mœurs), est le point de départ donné, que, pour cette raison même, elle ne peut éclaircir davantage. — L'assertion, soutenue jadis avec zèle par Schleicher, Max Müller, etc., que la linguistique est une science naturelle, reposait, d'une part, sur une estime naïvement exagérée des sciences naturelles et de leurs méthodes, d'autre part, sur une façon tout à fait unilatérale de mettre en relief la transformation mécanique des sons, qui semblait en effet, d'un point de vue purement extérieur, s'accomplir comme un processus chimique. Un examen plus approfondi a montré que, même ici, les phénomènes mécaniques se recroisent partout avec des facteurs psychiques (analogie, association, imitation), et, de plus, avec les effets tout individuels provenant du sujet parlant, de sa constitution psychique et physique. Ainsi a lieu jusque dans le domaine purement phonétique, comme dans tous les processus historiques, le croisement continuel des facteurs généraux, qui se laissent formuler en lois, avec des facteurs purement individuels, dont l'essence consiste justement dans le fait de n'être pas réguliers. — C'est aussi sur la

considération toute mécanique des transformations phonétiques que reposait l'étrange assertion de SCHLEICHER, d'après laquelle la formation du langage et l'histoire seraient deux activités inconciliables de l'esprit humain, le langage tombant en décadence aux temps historiques. En réalité, la plus grande création de l'histoire du langage, l'élaboration de la phrase logiquement coordonnée (la période), par où seulement le langage devient l'instrument achevé de la pensée humaine, s'accomplit partout dans le plein jour de la vie historique. — Une partie des développements donnés dans les paragraphes suivants a déjà été publiée par moi, sous le titre : *Die Anfänge des Staats und sein Verhältniss zu den Geschlechtsverbänden und zum Volkstum* (Ber. Berl. Akad., 1907). Pour le choix des exemples, je me suis borné essentiellement à des peuples qui appartiennent au domaine de l'histoire et de l'ethnographie anciennes.

Les groupements sociaux et les commencements de l'État.

2. En vertu de sa nature organique autant que de sa constitution intellectuelle, l'homme ne peut exister à l'état d'être isolé, se bornant au plus, de temps en temps, à l'accouplement sexuel : l'homme isolé, que le droit naturel et la théorie du contrat social mettaient au début de l'évolution humaine, est une construction dénuée de toute réalité, et, par suite, grosse d'erreurs pour l'analyse théorique des formes de la vie humaine aussi bien que pour la connaissance historique. L'homme appartient bien plutôt aux animaux grégaires, c'est-à-dire à ces espèces animales dont les membres individuels vivent d'une façon durable en des groupements fermes. De tels groupements, précisément parce qu'ils réunissent en une association une pluralité d'individus semblables, nous pouvons les désigner sous le nom de groupements sociaux. Chaque groupement de ce genre (troupe, bande, troupeau, etc.), — qu'on se le représente comme prenant naissance d'une façon tout instinctive, par

suite d'une tendance naturelle et innée, ou comme formé d'une manière déjà consciente (quoique cette conscience ne se formulât pas encore abstraitement, et par suite ne se puisse reproduire dans notre pensée), — sert à la réalisation d'un but déterminé, qui est de rendre possible et d'assurer l'existence de ses membres. Il obéit, par suite, à un ordre déterminé. En agglomérant en une unité sociale une pluralité d'êtres individuels, il les sépare en même temps d'autres groupes semblables appartenant à la même espèce, et les subordonne à une volonté collective. Ce n'est qu'en deçà des limites établies par cette volonté que l'être individuel, à la grande différence du carnassier, par exemple, possède la liberté de ses mouvements; s'il veut se soustraire à la volonté collective, celle-ci le contraint à rentrer sous ses lois, ou l'expulse et l'anéantit. Par là se trouve donné un facteur purement spirituel, issu, sans doute, de besoins concrets, mais qui n'est pas objet de perception sensible; il n'en a pas moins une pleine réalité et agit comme tel sans interruption, mais seulement par des processus psychiques (conscients ou non), par l'influence de l'idée du groupe sur la conduite de l'individu. Il en est ainsi pour tous les groupements animaux : l'individu, l'abeille ou la fourmi par exemple, n'est concevable que comme membre d'un tout plus étendu, dont ses actions servent les fins, souvent jusqu'au sacrifice de sa propre existence.

Jusqu'où peut aller chez les animaux le développement de groupes organisés, c'est ce que j'ai souvent observé, il y a 30 ans, à Constantinople, sur les chiens des rues : ils s'étaient organisés en quartiers, séparés par des démarcations tranchées, où ils ne laissaient entrer aucun chien étranger; et, chaque soir, tous les chiens de chaque quartier tenaient sur une place déserte une réunion qui durait environ une demi-heure, avec des aboîments animés. Ainsi l'on peut ici parler proprement d'États de chiens, délimités dans l'espace.

3. Il en est de même pour la vie de l'homme, dès le début.

Car si nous admettons, dans l'histoire de l'évolution, que l'homme est sorti d'un animal supérieur, et pouvons nous attendre à voir s'accroître, grâce à de nouvelles trouvailles (v. § 600), le peu de traces d'un tel anthropoïde, qu'on a jusqu'ici découvertes, il ne saurait faire de doute qu'un être ayant la nature physique de l'homme ne pouvait absolument se produire et se conserver que si l'évolution intellectuelle marchait de pair avec l'évolution organique, l'une réagissant continuellement sur l'autre. Cette évolution intellectuelle, — on peut dire, en termes physiologiques, le développement de la substance corticale, — forme l'indispensable complément de la constitution organique et supplée aux grands défauts qui s'y attachent ; en première ligne, peut-être, doit-on considérer ici l'extrême lenteur du développement de l'enfant, qui rend singulièrement plus difficile la conservation de l'espèce. Mais l'ensemble de l'évolution intellectuelle de l'homme suppose l'existence de groupements délimités. Avant tout, l'outil le plus important de l'homme, le langage, qui seul en fait un homme, et qui seul a permis le développement de notre pensée formulée, ne s'est pas créé chez l'homme isolé ni dans les rapports des parents avec les enfants : il naît du besoin de communication entre égaux, grâce aux intérêts communs et aux relations réglementées entre des êtres unis. Mais, en outre, l'invention des outils, l'acquisition du feu, l'élevage des animaux domestiques, l'établissement dans des habitations, etc., ne sont possibles qu'à l'intérieur d'un groupe, ou du moins n'ont acquis d'importance que pour cette raison, que ce qui a pu tout d'abord réussir à un individu devient propriété du groupement tout entier. Que, de plus, les mœurs, le droit, la religion et tout autre bien spirituel n'aient pu prendre naissance qu'au sein de tels groupements, c'est ce qu'il est inutile de montrer plus au long. Par conséquent, l'organisation en de tels groupements (hordes, clans), que nous rencontrons, empiriquement, partout où nous connaissons des hommes, n'est pas seule-

ment aussi vieille, mais beaucoup plus vieille que l'homme : elle est la condition préalable de la naissance même du genre humain. Cette considération met en lumière la contradiction interne que renferme la conception, issue de représentations mythiques, qui fait descendre d'un couple unique le genre humain tout entier, ou même un peuple unique.

4. Entre les groupements où s'est effectuée l'évolution du genre humain, a-t-il existé, dès l'origine, des différences physiques et psychiques de race ? Ou bien y a-t-il eu un temps où tous ces groupements étaient aussi semblables que plusieurs troupeaux de la même espèce animale ? Nous n'en savons rien (cf. § 36). Ce qui, en revanche, ne fait pas de doute, c'est que l'évolution ultérieure a, sinon créé, du moins continuellement accentué une telle différenciation. Chaque groupement devient possesseur d'un fonds héréditaire, transmis et accru de génération en génération, de propriétés à la fois physiques et, surtout, spirituelles : acquisitions matérielles, idées, coutumes et institutions, que nous embrassons sous le nom de civilisation. En dépit d'une concordance dans les traits essentiels, ce fonds diffère spécifiquement, dans le détail, d'avec celui de tout autre groupement. Ainsi s'ajoute à la séparation extérieure des groupements une différence intrinsèque : contrairement à ce qui a lieu pour les animaux, pour une bande de cerfs, par exemple, ou une troupe d'abeilles, chaque groupement humain possède un caractère propre, une individualité déterminée. Cette évolution trouve un contrepoids dans le constant échange physique et spirituel qui s'accomplit d'un groupement à l'autre, et qui les réunit à nouveau en groupes plus étendus, essentiellement homogènes (§ 35 et suiv.). Mais les mêmes tendances opposées s'exercent également au sein de chaque groupement particulier ; la civilisation, en se développant, crée des différences, à la fois dans la situation des individus qui en sont membres, et dans leur capacité de s'approprier et d'accroître le bien transmis en héritage ; elle

produit, en même temps, une variété toujours plus grande de ressources vitales. Par là, les dispositions particulières, tant physiques qu'intellectuelles, de l'individu obtiennent un champ de manifestation de plus en plus étendu, qu'on leur reconnaît et qu'on met à profit de façons très diverses; et le caractère de l'homme individuel, non seulement acquiert ainsi une importance autonome pour sa propre vie, mais en même temps réagit sur la constitution de la collectivité. Au sein du groupe homogène se forment des oppositions entre les capacités, les volontés et les fins, qui conduisent à des conflits susceptibles de bouleverser l'ordre du groupement, voire d'en rompre l'unité. Mais, précisément alors, la force contraignante des facteurs universels, qui ont amené l'organisation en groupements sociaux, n'apparaît que plus fortement en lumière. Un individu peut bien parfois, dans des circonstances particulières, pendant quelque temps, s'affirmer indépendant, et mener, comme brigand par exemple, ou comme solitaire, une existence isolée : finalement, il retombe toujours dans les groupements organisés, s'il ne réussit pas à rassembler lui-même un nouveau groupe autour de lui et à devenir ainsi le fondateur d'une nouvelle association. Et de même, les débris d'un groupement dissous ne conservent une possibilité d'existence que s'ils peuvent s'unir en une formation nouvelle ou s'agréger à des groupements déjà existants.

5. Partout où nous sommes renseignés sur la manière d'être des hommes, nous rencontrons, non pas, comme chez les animaux grégaires, un seul groupement social, mais une pluralité de groupements, qui s'englobent les uns les autres, et aussi s'entre-croisent. De petites collectivités, tribus (*Stämme*), hordes, établissements locaux, sont associées entre elles, ou directement réunies en un État qui les embrasse, ou tout au moins se sentent les parties d'un tout plus étendu, d'un peuple. A l'intérieur des tribus il y a des phratries (*Blutsbrüderschaften*), des clans (*Clans*), des familles (*Ge-*

schlechter), qui peuvent à leur tour s'étendre à travers plusieurs tribus ou sous-tribus, et créer ainsi, entre membres de plusieurs tribus, un lien commun, — plus tard, des divisions politiques et militaires, des communautés cultuelles, des groupements professionnels; l'influence de l'habitat se manifeste dans des groupements cantonaux et des communautés de village, etc. Ces groupements diffèrent entre eux tant par les fins auxquelles ils servent que par la façon plus ou moins énergique dont leurs membres y sont incorporés. A quels groupements appartient chaque individu, c'est ce qui jamais ne fait de doute, non plus que de savoir quels droits chaque groupement peut revendiquer sur lui : mais ces droits, et les devoirs de l'individu qui en découlent, entrent souvent en conflit aigu, et, dans ce cas, c'est une question très incertaine de savoir quel droit s'avère le plus fort. Très souvent, ce sont les groupements les plus petits, et, par là même, les plus individuels et les plus fermement cohérents, qui s'affirment victorieux et peuvent dès lors briser le groupe le plus étendu, peut-être même prendre sa place; souvent c'est au contraire ce dernier qui impose sa volonté. — Mais parmi tous ces groupements, il en est un qui, idéalement, domine les autres : c'est celui qui considère tous les groupements plus petits comme des parties subordonnées, comme des subdivisions au sein d'une unité, et qui, par suite, exige des groupes et des individus soumis à son empire, et leur impose par contrainte la subordination à sa volonté et aux buts qu'elle poursuit, si loin que puissent, par ailleurs, s'étendre de leur côté leurs efforts et leurs fins propres. Il peut bien lui-même, en tant que tout, contracter, de gré ou de force, d'une manière passagère ou durable, un lien ferme avec d'autres groupements semblables, subordonner sa volonté à une volonté étrangère et plus forte (par exemple, à titre d'État vassal) ; pour ses membres, en revanche, il ne reconnaît pas, en cas de conflit, d'obligation envers un groupement étranger : au contraire, il les sépare de tous les autres hommes d'une

façon tranchée. Cette forme dominante du groupement social, qui renferme en son essence la conscience d'une unité complète, reposant sur elle-même, nous l'appelons État. Nous devons par suite considérer la société politique, en un sens non seulement conceptuel, mais encore historique, comme la forme primaire de la communauté humaine, voire même comme le groupement social correspondant au troupeau animal, et d'une origine plus ancienne que le genre humain lui-même, dont l'évolution n'est devenue possible qu'en lui et par lui.

Cette conception de l'État est essentiellement identique à la fameuse définition d'Aristote, qui fait de l'homme un être naturellement politique et de l'État le groupement social (κοινωνία) embrassant tous les autres et les surpassant en capacité, celui qui, à la différence de tous les autres, peut exister par lui-même (πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας) ; il « prend naissance en vue de la vie, mais existe en fait en vue d'une vie bien organisée » (γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν). Injustifiées sont les objections de beaucoup de théoriciens modernes, reposant sur ce fait que l'État, au cours de l'évolution historique, a revêtu des aspects de plus en plus compliqués, aussi bien que l'homme et la vie humaine en général ; en sorte qu'on répugne à appliquer le nom à des formes primitives. C'est ainsi que RATZEL a mis au premier plan, dans le concept d'État, le facteur territorial, et demandé qu'on ne parlât d'un État que lorsqu'on se trouve en présence d'un territoire fermé, organisé d'une façon unitaire. Or, les relations avec le sol ne font jamais défaut chez l'homme : même des tribus qui ne sont pas encore devenues sédentaires, voire qui habitent avec leur bétail des territoires entièrement différents selon l'époque de l'année, ou qui se contentent de les exploiter comme chasseurs, considèrent néanmoins ce territoire, avec ses pâturages, ses terrains de chasse et ses sources, comme leur propriété, et cherchent à en écarter toute tribu étrangère ; mais quant à être fermement attachées au sol, elles ne le sont assurément pas. D'autre part, la possession d'un territoire nettement délimité ne constitue en aucune façon un élément intégrant du concept d'État ; au contraire, nous pouvons très bien nous représenter un État, même développé, qui, sans abandonner son individualité, se détache entièrement du sol, comme le firent les Athéniens en 480, comme y songèrent les Spartiates en 366 et les Hollandais en 1672.

Inversement, en revanche, tous les éléments vraiment déterminants du concept d'État, unité de la volonté, exécution des règles juridiques, organisation militaire et politique, et, avant tout, la conscience de l'éternité du groupement, dont la persistance ne dépend pas de la volonté des sous-groupes et des individus qui en font partie, mais les force au contraire à se soumettre à la sienne, tout cela se rencontre jusque chez les tribus nomades et chasseresses, souvent même sous des formes très développées : il n'y a donc aucune raison d'éviter ici l'expression d'État ou de société politique. — Toute tentative pour déterminer dans l'évolution du droit un point à partir d'où l'on pût constater l'existence de l'État, est arbitraire et pratiquement impossible. Il est évident qu'il ne saurait être ici question d'un droit fixé par écrit ; mais, sans une organisation juridique, c'est-à-dire sans une réglementation, universellement reconnue et admise comme inviolable, de sa forme extérieure, de ses droits et de sa situation à l'égard des individus, le groupement tribal le plus primitif n'est pas lui-même concevable ; car sans cette organisation, il ne serait qu'une réunion éphémère d'individus indépendants. C'est encore cette organisation juridique de l'État qui est à la base de la réglementation, même la plus primitive, de la vie sexuelle (v. § 13). Les prescriptions juridiques particulières peuvent souvent ne vivre que d'une façon latente dans la conscience du groupement ; elles parviennent à la conscience claire et se formulent fermement, dès qu'elles ont été mises en échec par la négation d'un individu ou par des transgressions extérieures au groupe. — Il est complètement impossible de définir l'État d'après le nombre des individus qu'il comprend. Car même le plus petit groupement autonome, par exemple une ville de quelques centaines d'habitants, qui forme une πόλις indépendante, est un État, tandis qu'il y a bien des groupements d'une extension très large, qui néanmoins ne sont pas des États, mais seulement des subdivisions d'États.

L'État et les groupements familiaux.

6. Un fait qui semble contredire cette conception de l'État, c'est que, chez beaucoup de peuples, et précisément chez des peuples ayant atteint une haute importance historique, tels

que les Israélites, les Grecs, les Allemands, à l'époque où nous commençons à connaître avec quelque précision leur histoire, nous ne trouvons les institutions d'État que faiblement développées, alors que d'autres groupements, plus petits, possèdent une vie robuste et apparaissent comme les éléments vraiment fondamentaux de l'organisation sociale. Ce sont principalement les groupements qui reposent sur l'idée de la parenté consanguine et de l'origine commune, tels que les *phylai*, les phratries, les clans, les familles (*Geschlechter*) ; et ceux-ci peuvent, comme les clans (*Geschlechter*, *Clans*, *Sippen* des Indiens, avec leurs totems, ou les classes matrimoniales des Australiens, s'étendre sur plusieurs tribus ou États : ainsi, par exemple, les quatre *phylai* ioniennes et les trois doriennes se retrouvent, en tout cas, dans une grande partie des États ioniens et doriens, et probablement à l'origine dans tous. Nous trouvons, de plus, une vie complètement indépendante dans les plus petits groupes locaux, cantons et villages, tandis que l'autorité de l'État auquel ils appartiennent n'est que très faible. Dans beaucoup de cas, par exemple chez les Béotiens, les Phocidiens, les Élidiens, les Étoliens, on peut se demander si l'on doit parler d'un État unique avec des communautés particulières très indépendantes, ou si l'on doit plutôt regarder ces dernières comme des États et l'ensemble comme une fédération. Tout à fait semblable est la situation des tribus arabes, ainsi que celle des Israélites à l'époque dite des Juges, où se sont formées au sein du peuple, sur une base locale, de grandes unités indépendantes, qui sont ce qu'on nomme les douze tribus, mais où les plus petits groupes, les clans (*Geschlechter*, *mispaḥôt*), agissent à beaucoup d'égards d'une manière tout à fait autonome, jusqu'à ce que les besoins de l'époque aient donné naissance à un nouvel et puissant État unitaire. Ici, et de même dans l'histoire du moyen âge, nous voyons donc l'État unitaire et son organisation achevée ne sortir que d'une manière tout à fait gra-

duelle, au cours du processus historique, de germes très modestes. Il semble qu'il n'y ait de là qu'un pas à faire pour reculer ce processus jusqu'aux temps sur lesquels nous n'avons pas de documents, ou du moins de documents tant soit peu précis, et pour admettre que l'État, à l'origine, n'a pas du tout existé, que les groupes inférieurs et les plus petits ont été les formes originelles, pré-politiques, de l'organisation sociale, les atomes dont l'agglomération, à une époque relativement tardive de l'évolution humaine, a seule donné naissance à l'État. On a admis ainsi, par exemple, que les *phylai* grecques et les tribus romaines (*Stammtribus*) avaient été, à l'origine, des tribus (*Stämme*) indépendantes; on a fait sortir l'État romain d'un pacte des *gentes* primitivement souveraines sous la conduite de leurs chefs de familles. Ces constructions étaient à rebours : tout le monde, sans doute, l'accorde aujourd'hui. Les *phylai* et les phratries, les tribus et les curies, les clans (*Geschlechter*) n'ont jamais été des États, mais toujours uniquement des subdivisions d'un État ou d'une tribu : et quand nous trouvons, aux temps historiques, les mêmes *phylai* répandues sur plusieurs cités, les mêmes clans totémiques sur plusieurs tribus, c'est seulement une preuve que ces groupes ont, à une époque antérieure, formé une unité politique, qui s'est résolue en plusieurs groupements politiques indépendants. Cette unité a d'ailleurs laissé des traces saisissables dans les noms des tribus et dans une grande quantité de pratiques et de représentations communes. L'indépendance des villes et des cantons particuliers, des atomes locaux, n'est pas davantage le fait primitif. Ici encore, chez les Grecs comme chez les Germains, les noms de tribus révèlent clairement les unités plus anciennes et plus étendues, qui se sont scindées, mais qui se sont aussi, parfois, rassemblées en unités plus larges. Nous pouvons suivre partout ce processus dans la vie des tribus; chez les Arabes, peut-être, de la façon la plus manifeste. Au reste, il est connu que,

chez les Germains comme chez les Grecs, des formations politiques plus étendues, dont quelques-unes douées d'un pouvoir très important, ont précédé l'éparpillement. Le complet émiettement, que l'on constate au moyen âge des Israélites, des Grecs, des tribus italiennes, des peuples chrétiens, est le produit d'un état déterminé de civilisation, et d'un état déjà très avancé, savoir : le passage à la sédentarité complète, qui fait que les institutions politiques plus anciennes, fondées sur le groupement tribal, ne peuvent plus fonctionner. Par suite, l'idée d'État se concentre alors sur les éléments les plus petits, étroitement fermés, pour y amasser des forces nouvelles et de là s'étendre ensuite par une nouvelle expansion.

Le problème dont il est ici question se présente à nouveau dans beaucoup d'États modernes d'un haut développement, qui se sont constitués sur une base fédérative : ainsi pour la République des Pays-Bas réunis (et là, de nouveau, pour les provinces particulières dans leur rapport avec les villes), pour la Suisse, pour l'Empire allemand, pour les États-Unis de l'Amérique du Nord.

7. Mais l'idée de saisir l'essence de l'État en le démembrant en ses éléments et en partant ensuite de ces derniers pour le construire historiquement, se présente assurément comme assez naturelle. Aristote lui-même a cédé à la tentation, lorsque, tout en définissant l'État achevé, qui est pour lui la πόλις, la cité, comme issu de la nature humaine, il le fait néanmoins sortir historiquement d'une réunion de villages, et ceux-ci, à leur tour, de la famille. L'ethnologie moderne, et les descriptions que font reposer sur elle l'anthropologie et l'histoire de la civilisation, ont ensuite mis tout à fait au premier plan cette manière de voir. Leur attitude forme, consciemment ou non, un fréquent contraste avec celle des historiens, dont la pensée et la recherche ont pour centre l'État, son évolution et ses destinées ; elles tournent les yeux, de préférence, vers les institutions et les créations hu-

maines où n'intervient pas, du moins d'une manière immédiate et sensiblement saisissable, l'activité de l'État. En ce domaine, l'ethnologie comparée a découvert des matériaux extraordinairement riches et nous a fait connaître la grande diversité des institutions sociales, des formes de la vie sexuelle et des groupements consanguins (*Blutsverbände*). Qu'elle accorde à ces facteurs une importance décisive, on le conçoit d'autant mieux qu'elle veut procéder d'une façon complètement empirique, rassembler et ordonner méthodiquement les matériaux sans idée préconçue, se laisser instruire par eux. En fait, à vrai dire, elle ne peut, pas plus que toute autre science, se passer d'hypothèses et de conclusions ; assez souvent, au contraire,, elle opère avec les suppositions les plus hardies, qui ne trouvent d'appui qu'en apparence dans les matériaux ethnographiques, parce que c'est précisément d'après ces suppositions qu'ils ont déjà été rassemblés et ordonnés. Aussi bien les théories des différents investigateurs offrent-elles fréquemment, sur ce terrain, les divergences les plus fortes, et des assertions qui avaient passé pendant un temps pour solidement établies et irréfutables, sont assez souvent apparues, à la suite d'une recherche plus approfondie, comme entièrement insoutenables. — A cette manière de voir est ensuite venue se joindre une tendance ayant sa source dans l'évolution politique du dix-neuvième siècle. Le libéralisme moderne est dominé par l'aspiration à rabaisser, avec la puissance de l'État dans la pratique, son importance dans la théorie, et à accentuer en revanche, d'une part, les droits de l'individu à se mouvoir librement, d'autre part, l'importance des groupements et associations qui, soit réellement, soit du moins en apparence, n'ont pas été formés par l'État et n'en dépendent pas. Il rejette la conception des historiens touchant l'importance centrale de l'État pour la vie humaine, et met en relief à la place le concept de la société humaine et de ses transformations : l'anthropologie se présente fréquemment, par suite, sous le nom de sociolo-

gie. Le grand rôle joué par la vie économique, qui, considérée d'un point de vue extérieur, se développe d'une manière essentiellement autonome, sans se soucier de la réglementation politique, qui même, lorsque l'État tente de s'y ingérer, semble tout au contraire l'attirer de force dans ses voies, a puissamment secondé cette conception. Sous des formes variées (où on laisse souvent tout à fait à l'arrière-plan la connexion réelle de ces théories avec les principes libéraux, qui pourtant leur servent de point de départ), c'est ainsi qu'ont pris corps les théories contemporaines. Les résultats de l'ethnologie comparée semblaient venir confirmer ces vues. C'est ainsi qu'on admet, dans des cercles étendus, comme une proposition démontrée et incontestable, que l'État est un produit récent du développement humain, et qu'un temps l'a précédé, où les groupements sociaux issus de la consanguinité physique et du commerce des sexes constituaient la structure essentielle de la société humaine et déterminaient la vie des individus. Cette théorie cherche la racine, le germe de toute l'organisation sociale dans l'organisation de la vie sexuelle, dans la relation entre l'homme et la femme, — soit qu'avec Aristote on parte de la famille patriarcale fermée, soit qu'on la fasse précéder de son contraire, l'institution qu'on désigne sous le nom de famille matriarcale ou maternelle, soit qu'on croie reconnaître la forme primitive dans ce qu'on nomme la horde, l'union désordonnée des hommes et des femmes au sein d'un groupement social, ou dans le mariage de groupe, le mariage, en promiscuité, d'un groupe d'hommes circonscrit (soi-disant par le culte des ancêtres, sous la forme de ce qu'on nomme totémisme) et d'un groupe circonscrit de femmes. Ce régime le plus ancien de la vie des sexes, quelle qu'ait pu en être la structure originelle, passe pour naturel, φύσει, et immédiatement donné avec l'existence de l'homme. Il passe, par suite, pour la cellule primitive, d'où tous les autres groupements, y compris l'État, n'auraient fait que sortir au cours du processus historique.

8. Pourtant cette conception, si répandue qu'elle soit, et si évidente qu'elle paraisse à beaucoup, n'est pas soutenable, et cela ni déductivement ni empiriquement. Car elle n'entend en aucune façon par l'union des sexes le simple contact physique, au besoin suivi, si le veulent ainsi les circonstances et l'inclination, d'une cohabitation plus ou moins longue de l'homme et de la femme : elle la considère comme une communauté durable de vie entre hommes, femmes et enfants, soumise à des règles juridiques déterminées et universellement admises, et entraînant des conséquences juridiques durables de la plus haute importance. Mais ces deux formes du commerce sexuel, l'union libre, éphémère, et le mariage, doivent être sévèrement distinguées ; elles n'ont en réalité rien de commun que le contact sexuel purement physique. L'union libre, et par suite aussi la promiscuité des sexes, existe sans exception chez tous les peuples et dans toute société, soit que le commerce sexuel jouisse d'une liberté totale, ou qu'il soit soumis à des prescriptions déterminées, et, par exemple, ne soit autorisé qu'entre membres de groupes déterminés, ou qu'il soit permis aux jeunes filles avant le mariage, voire directement ordonné, comme dans la prostitution religieuse, si répandue. Il y a très ordinairement un rite particulier d'initiation, la circoncision par exemple, par où les jeunes gens sont déclarés mûrs pour la pratique du commerce sexuel, et, en même temps, reçus comme membres pleinement qualifiés dans les groupements des hommes ou des femmes adultes. Chez les peuples chrétiens, en revanche, le commerce libre des sexes est officiellement proscrit par certains commandements (autant dire, il est vrai, sans effet) de la religion et de la morale ; il n'en est pas, toutefois, pratiqué avec moins de zèle. Mais partout cette forme du commerce sexuel, la seule qui règne chez beaucoup d'animaux, est entièrement dénuée de tout effet social : une fois l'instinct satisfait et l'inclination individuelle éteinte, la relation se dénoue et ne laisse après elle, au point de vue social,

aucune autre suite. — Il en est tout autrement du commerce sexuel sur lequel se fondent les théories en question. Il suppose partout une réglementation déterminée, universellement admise, et crée une relation durable, un mariage, qui persiste alors même que cesse le commerce physique et que l'instinct sexuel se satisfait par ailleurs, et qui ne peut être dénoué que par un acte juridique déterminé, si simples qu'en soient encore les formes, ou par la mort ; — souvent même, le mariage survit à celle-ci, quand la veuve doit suivre l'époux dans la mort, ou quand, avec tout le reste de la succession, elle devient la possession de l'héritier ou contracte vis-à-vis de lui un rapport juridique de dépendance, ou lorsque, dans le lévirat, elle doit enfanter au défunt un descendant fictif. Cette relation juridique du mariage existe aussi lorsque, dans la polyandrie, la femme appartient en commun à plusieurs frères, lorsque, dans le mariage de groupe, un groupement tout entier est uni, en promiscuité, à un groupe déterminé de femmes, ou lorsque la coutume permet que la femme ait, à côté du mari, un nombre *ad libitum* d'amants, — coutume tout à fait générale chez beaucoup de peuples, — ou que le mari prête sa femme à l'hôte, ou encore, comme il arrive à Sparte et aussi à Rome (§ 11, n.), la prête temporairement à un ami, pour que celui-ci engendre avec elle des enfants. Il s'agit toujours d'une relation durable et juridiquement réglée entre deux ou plusieurs individus des deux sexes, et d'une relation qui, sans doute, sert aussi à la satisfaction de l'instinct sexuel et, dans bien des cas particuliers, en procède, mais dont la formation première et la constitution juridique ne font jouer qu'un rôle secondaire à cet instinct. Chez les hommes riches et de haut rang, et surtout chez les rois, il se satisfait bien plutôt par des concubines et des esclaves, non par le mariage.) Ce qui compte beaucoup plus que l'instinct, c'est l'effort que font les hommes afin d'exploiter la force de travail des femmes pour la préparation du repas, les travaux

domestiques, le soin du bétail, le labourage des champs), à quoi viennent souvent s'ajouter encore les avantages matériels du lien durable avec les parents de la femme, qu'entraîne le mariage. Mais le point vraiment décisif, c'est partout la relation qui s'établit envers les enfants, et la question de savoir à qui ils appartiennent juridiquement.

Cf., sur les questions ici traitées, le livre avisé et substantiel, malgré certaines méprises de détail, de H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde*, 1902.

9. On a déjà fait allusion plus haut à l'importance décisive que présente pour toute l'évolution de la vie humaine le fait que la progéniture humaine se développe très lentement et demande des années de soins, avant de pouvoir exister d'une manière indépendante. D'autre part, le besoin d'avoir une progéniture suffisante est, pour chaque groupe humain, indispensable. La procréation et l'éducation de la progéniture tient bien plus à cœur au groupe qu'à l'individu ; car ce dernier se préoccupe surtout de sa propre vie, tandis que le groupe tient pour totalement indifférents les vivants actuels, pris en eux-mêmes, et ne les considère que comme les représentants momentanés de l'enchaînement des générations : il se conçoit comme éternel, et embrasse le passé et l'avenir aussi bien que le présent. D'où l'obligation au mariage et les soins pris pour procréer et élever une progéniture ; de là vient aussi que le soin de décider si un enfant nouveau-né doit rester en vie et être admis comme membre du groupement n'est pas, chez la plupart des peuples, laissé au bon plaisir du père, mais relève des clans (*Sippen*) ou d'un autre groupement politiquement reconnu. Le groupement politique d'ensemble (la tribu) charge de l'accomplissement de ces tâches, essentiellement, sinon exclusivement, les groupes plus étroits qu'il comprend, les phratries, les clans (*Clans*), les sociétés familiales (*Geschlechtsverbände*). Car ces derniers ont le plus vif intérêt à maintenir et à accroître leur

situation et leur influence à l'intérieur du groupement d'ensemble ; et s'ils maintiennent leur progéniture nombreuse et forte, les besoins de la collectivité globale sont du même coup satisfaits. Chez beaucoup de peuples, — nullement chez tous, — la croyance à une survivance de l'âme après la mort a donné naissance à l'idée que cette survivance ne saurait être assurée, ou du moins ne saurait comporter quelque bien-être, que si les descendants en prennent soin, lui apportent de la nourriture et de la boisson, des vêtements et des prières douées de vertu magique (§ 59 et suiv.). A ce qui précède s'ajoute ainsi un motif égoïste, très puissant sur l'individu, de se soucier en temps opportun de la procréation d'une descendance, qui « maintienne vivant son nom ». Mais quand les mœurs et la conception religieuse de la collectivité acceptent et renforcent cette croyance, ce n'est assez souvent qu'une expression voilée du besoin qu'elle éprouve de faire durer son existence : il est enjoint à l'individu d'y veiller, à titre de devoir religieux, reposant sur son intérêt le plus personnel. C'est pourquoi, dans l'organisation patriarcale de la famille, les filles (sauf dans le cas des filles épiclères) n'entrent pas en compte à cet égard. Au soin de procréer des fils se lient, au contraire, très fréquemment l'exposition et la mise à mort de la descendance féminine.

Dans le cas des filles épiclères, le facteur déterminant se révèle avec une particulière clarté : quand il n'y a pas de fils, mais seulement une fille, l'État intervient et conserve la famille artificiellement, en disposant de sa main, et, en même temps, de l'héritage. La fiction suivant laquelle on assure par là au défunt le culte des morts et la survivance de son âme, est ici tout à fait secondaire et ne joue que le rôle d'un voile. Le maintien du nombre des familles propriétaires et influentes, voilà ce qui importe en réalité, et c'est justement pourquoi la procréation du descendant fictif n'est pas abandonnée à la piété des proches, — le sentiment de piété ou la crainte du courroux de l'âme du mort, où les modernes voient le motif déterminant, n'irait pas jusque-là : en règle générale, les parents prendraient pour eux l'héritage, — mais bien imposée par l'État selon des règles juridiques

fermement établies. — Un exemple instructif, montrant quelle vive influence peut exercer dans la vie de la tribu la tendance de celle-ci à conserver sa propre existence, m'est communiqué par E. LITTMANN : les Abyssins ne châtrent que les prisonniers de guerre étrangers à leur tribu ; si les rebelles ou les adversaires sont leurs propres compatriotes, on leur coupe la main et la jambe, mais ils peuvent encore engendrer.

10. Maintenant la grande question consiste à savoir à qui appartiennent les enfants ; et elle a, comme on sait, reçu les solutions les plus diverses et donné naissance à la grande variété de formes matrimoniales, qui se présente à nous en ethnologie. Une des formes les plus largement répandues est celle qu'on désigne sous le nom impropre et trompeur de droit maternel (*Mutterrecht*) ou même de matriarcat. Il ne s'agit là aucunement d'une véritable domination des femmes. Car la subordination de la femme envers l'homme (qui n'est nullement à l'origine ni partout une sujétion complète) résulte une fois pour toutes et sans changement possible des propriétés physiques du sexe féminin. L'institution d'un corps d'amazones, qu'on rencontre parfois chez les peuples barbares, ne peut, en effet, s'étendre au delà d'un cercle étroitement limité et suppose comme condition la virginité des amazones. La participation des femmes au combat, dans les grandes expéditions, chez certains peuples primitifs, n'exclut en aucune façon leur subordination juridique vis-à-vis des hommes (§ 20). Au contraire, dans ce qu'on nomme droit maternel, la femme est, pour la collectivité (groupe, clan, famille) où elle est née, et dont elle ne se sépare jamais, une propriété qui rapporte. Les enfants qu'elle met au monde appartiennent, par suite, à ce groupement, c'est-à-dire qu'ils sont placés sous la surveillance de leur grand-oncle maternel ou des frères de leur mère, et par suite en héritent. Un régime de ce genre peut donc bien connaître juridiquement le concept de mari, — au cas où l'union sexuelle a revêtu une forme stable et juridique, — mais non

celui de père. Il n'existe point de relation juridique entre le procréateur et sa descendance physique, mais, à la place, une relation juridique entre l'homme et les enfants de sa sœur. Dans un tel régime, les femmes jouissent, non seulement dans la vie sexuelle, mais encore juridiquement, d'une situation beaucoup plus libre, vu que le droit d'héritage de leurs enfants s'attache à elles; la relation conjugale peut dès lors être très lâche, si bien que l'obligation de la chasteté pour la femme est parfois tout à fait inconnue et que les rapports sexuels se rapprochent de la promiscuité, qui, dans nos documents, passe souvent tout à fait au premier plan. Chez d'autres tribus, au contraire, la relation conjugale peut être allée s'affermissant de plus en plus, en sorte que le « droit maternel » ne survit plus qu'à l'état rudimentaire, dans les dispositions s'appliquant aux enfants, surtout dans le droit d'héritage. On aboutit souvent à ce résultat par le fait que le mariage se conclut régulièrement dans le cercle le plus étroit de parents consanguins (c'est ce qu'on nomme l'endogamie), que, comme en Égypte, le mariage entre frère et sœur devient dominant. Dans ce cas, le mari devient de plus juridiquement le père de ses enfants, mais seulement à titre d'oncle maternel, et non de procréateur. Chez d'autres tribus, inversement, le contact sexuel est proscrit au sein du groupe qui passe pour consanguin (c'est ce qu'on nomme l'exogamie). Une forme plus grossière, c'est la promiscuité complète ou presque complète au sein de groupes déterminés, soit endogames, soit exogames, comme elle a souvent été attestée avec vraisemblance relativement à des époques reculées et comme elle règne aujourd'hui encore en Australie. A l'opposé de tout cela se trouvent les régimes où l'homme devient, même juridiquement, le centre du mariage, et par suite le maître de la femme, le père et le propriétaire de ses enfants : forme de mariage qui, comme on sait, se présente très souvent sous l'aspect du mariage par rapt. Dans le détail, ce régime patriarcal de la famille revêt lui aussi des

formes très différentes. Chez beaucoup de tribus règne la polyandrie, c'est-à-dire que plusieurs frères ou parents consanguins possèdent en commun une seule femme (généralement sous l'autorité prépondérante de l'aîné) et que les enfants leur appartiennent collectivement. Chez d'autres règne la polygamie, qui d'ailleurs est toujours limitée par les conditions de fortune, c'est-à-dire par la difficulté de nourrir plusieurs femmes. Chez d'autres encore, la monogamie se présente à nous dès le début.

Je rassemble ici les données les plus importantes provenant de l'antiquité. Le nom de droit maternel (*Mutterrecht*) a été, comme on sait, créé par BACHOFEN à propos du renseignement d'Hérodote (I, 173), d'après lequel, chez les Lyciens, la parenté se compte par la mère, non par le père, et la situation juridique de la mère se transmet aux enfants. [D'après ce renseignement, Nicolas de Damas, fr. 192 ; Hérac1., *Polit.*, 15, c'est-à-dire Aristote : Λύκιοι ἐκ παλαιοῦ γυναικοκρατοῦνται. Une légende étiologique chez Plutarque, *Virt. mul.*, 9.] Il est très frappant qu'aucune trace de cette coutume ne se laisse percevoir dans les inscriptions lyciennes. Des rudiments de la même institution chez les Cariens et à Cos ont été rassemblés par TÖPFFER, art. *Amazones* dans PAULY-WISSOWA, I, 1769. — Le « droit maternel » se rencontre d'une façon typique chez les Éthiopiens (Kouschites) de Méroé, Nic. Dam., fr. 142 : Αἰθίοπες τὰς ἀδελφὰς μάλιστα τιμῶσι, καὶ τὰς διαδοχὰς μάλιστα καταλείπουσιν οἱ βασιλεῖς οὐ τοῖς ἑαυτῶν ἀλλὰ τοῖς τῶν ἀδελφῶν υἱοῖς. [Il rattache à cela le renseignement d'Hérodote, III, 20 (= Aristote, *Pol.*, Δ, 3, 7, p. 1290 *b*, 5), que l'homme le plus grand est nommé roi ; cf. Diodore, III, 5 ; Strabon, XVII, 2,3.] Comme, dans ce régime, le droit à la royauté ne repose que sur le sang de la mère, il peut en résulter que, chez de telles tribus, se développe une royauté des femmes. C'est ce qui est arrivé chez les Ethiopiens de Méroé, à une époque avancée, celle des Candace; cf. Bion de Soles, fr. 5 (MÜLLER, F. H. G., IV, 351) : Αἰθίοπες τοὺς βασιλέων πατέρας οὐκ ἐκφαίνουσιν, ἀλλ' ὡς ὄντας υἱοὺς Ἡλίου παραδιδόασιν· ἑκάστου δὲ τὴν μητέρα καλοῦσι Κανδάκην ; et Strabon, XVI, 4,8 : βασιλεύονται δ' ὑπὸ γυναικός. Chez les Nubiens, au moyen âge, le roi a pour successeur le fils de sa sœur, et encore à présent le droit maternel y règne : WELLHAUSEN, *Ber. Gött. Ges.*, 1893, p. 474,2, d'après Barhebraeus et MUNZINGER. — C'est de la même façon qu'il conviendra d'expliquer que nous trouvions des reines chez les Massagètes dans la légende de

Cyrus (Hérod., I, 205), chez les Sabéens au temps de Salomon, dans la tribu Aribi de l'Arabie du Nord au temps de Tiglatpiléser IV. Il est difficile que ce soit par hasard. D'autre part, cependant, l'on ne doit jamais oublier que, pour la maison régnante, la plupart du temps, un droit spécial est en vigueur, et que souvent l'on rencontre des reines chez des peuples où justement la ligne masculine de succession est partout ailleurs entièrement suivie, par exemple en Angleterre. Ainsi le cas de Zénobie de Palmyre (que R. Smith rattache à ces faits) n'est pas en situation ici : elle était régente pour son fils. Les privilèges de la reine-mère chez des peuples à ligne de succession purement masculine, par exemple chez les Ottomans, n'ont rien à voir avec ces faits. — Dans la maison régnante d'Elam, à la fin du troisième millénaire, règne le droit maternel : le trône se transmet par la sœur du souverain (§ 434). — Chez les Cantabres, « les femmes reçoivent des hommes une dot, les filles en héritent et pourvoient leurs frères lors de leur mariage : car il y existe une sorte de souveraineté des femmes », Strabon, III, 4, 18. Ici les femmes sont donc les représentantes de l'unité tribale et de la perpétuation de la tribu. Par contre, au sujet des Lusitaniens et autres tribus ibériques, Strabon (III, 3,7) nous apprend que γαμοῦσι ὥσπερ οἱ Ἕλληνες. — Les témoignages des anciens sur la promiscuité ne sont nullement, en général, aussi dénués de valeur qu'on le prétend souvent. Si, partant de leurs propres coutumes, ils ne relèvent d'ordinaire que ce qui s'en écarte et, en même temps, l'exagèrent, ce point leur est commun avec bien des descriptions ethnographiques de la littérature moderne, et cette dernière également ne nous fait parvenir qu'en de rares cas à une pleine intelligence du système. Une promiscuité complète, jointe à un partage des enfants entre les hommes, soi-disant d'après la ressemblance [ce qui n'aurait donc rien de commun avec le « droit maternel »], nous est rapportée de la tribu libyenne des Auséens [où existe aussi un corps guerrier de jeunes femmes], Hérodote, IV, 180 : μῖξιν δὲ ἐπίκοινον τῶν γυναικῶν ποιέονται, οὔτε συνοικέοντες (c'est-à-dire sans communauté de vie conjugale) κτηνηδόν τε μισγόμενοι ; quand les enfants ont grandi auprès de la mère (ἐπεὰν δὲ γυναικὶ τὸ παιδίον ἁδρὸν γένηται), les hommes se réunissent le troisième mois et se les partagent d'après la ressemblance. (Cf. Aristote, *Pol.*, II, 1, 13, qui mentionne la même chose de τινὲς τῶν ἄνω Λιβύων sur la foi des écrits τῶν τὰς τῆς γῆς περιόδους πραγματευομένων). La description qu'Hérodote fait des Auséens [transportée par Nicolas de Damas, fr. 111, aux Liburnes d'Illyrie avec partage des enfants à l'âge de six ans], Méla, I, 8, la transporte aux Garamantes. (De même, Pline, V, 45 : *Garamantes matrimoniorum exortes passim cum feminis degunt.*) Méla raconte des

habitants de l'oasis d'Augila : *feminis eorum solemne est, nocte qua nubunt omnium stupro patere, qui cum munere advenerint, et tum cum plurimum concubuisse maximum decus ; in reliquum pudicitia insignis est.* Union indistincte des sexes chez les Δαψολύβους, inconnus par ailleurs, lors d'une fête d'automne : Nic. Dam., fr. 135. Chez les Gindanes de Libye, la femme reçoit de chaque amant un anneau de cheville ; plus elle a d'anneaux, plus elle est considérée, Hérod., IV, 176. Chez les Troglodytes des bords de la Mer Rouge, αἱ γυναῖκες κοιναὶ καὶ οἱ παῖδες, à l'exception de la femme du roi : Agatharchide, V, 61, cf. 31 (= Diod., III, 15,2 ; 32,1 ; Strabon, XVI, 4,17. Si, dans le mariage égyptien, la femme a toujours conservé une situation libre avec un droit personnel de propriété, si l'union entre frère et sœur y est tout à fait habituelle, et si les fils, en général, sont nommés d'après la mère (§ 167 et n., 176), cela remonte à un pareil état de choses, qui doit avoir été général chez les Chamites. — D'après Xénophon, *Anab.*, V, 4, 33, la promiscuité semble régner chez les Mossynèques des bords du Pont, ce que rapportent également Apoll. Rhod., II, 1023, et Méla, I, 19 (cf. Höfer, *Rhein. Mus.*, 59, 546 sq.). Chez les Padéens et autres Indiens non-aryens du sud-est, μῖξις ἐμφανής ἐστι κατάπερ τῶν προβάτων, Hérod., III, 101. Les Agathyrses ἐπίκοινον τῶν γυναικῶν τὴν μῖξιν ποιεῦνται, ἵνα κασίγνητοί τε ἀλλήλων ἔωσι καὶ οἰκήιοι ἐόντες πάντες μήτε φθόνῳ μήτ' ἔχθεϊ χρέωνται ἐς ἀλλήλους, Hérod., IV, 104 ; pour le reste règnent chez eux les mœurs des Thraces, chez qui l'on trouve la polygamie avec achat des femmes (Xénoph., *Anab.*, VII, 2, 38) et la réclusion du harem, mais chez qui les jeunes filles jouissent avant le mariage d'une entière liberté sexuelle (Hérod., V, 6, 16 ; cf. Strabon, VII, 3, 4, etc.). — Sur les Pictes, v. § 11, note ; de même, sur les Sémites. — Chez les Étrusques (comme chez les Égyptiens et les Lyciens), la citation du nom de la mère est tout à fait usuelle. Sur leur vie sexuelle, Théopompe, chez Athén., XII, 517 *d*, raconte κοινὰς ὑπάρχειν τὰς γυναῖκας... τρέφειν δὲ τοὺς Τυρρηνοὺς πάντα τὰ γινόμενα παιδία, οὐκ εἰδότας ὅτου πατρός ἐστιν ἕκαστον ; ces enfants vivent de même πλησιάζοντες ταῖς γυναιξὶν ἁπάσαις ; c'est donc avec raison qu'on admet chez eux aussi, à l'origine, un état de droit maternel, bien qu'à l'époque historique la réforme patriarcale du régime sexuel ait complètement triomphé : car le gentilice se transmet chez eux par le père. — Fréquemment, d'autre part, la promiscuité des rapports sexuels est liée à un mariage ferme, c'est-à-dire à la communauté de vie juridiquement réglementée de l'homme et de la femme : ainsi, en régime polygamique, chez les Nasamons de Libye (Hérod., IV, 172), où la fiancée, lors de la fête nuptiale, cohabite avec tous les hôtes (cf. ci-dessus le renseignement de Méla sur Augila ; de même, selon Diod., V, 18, *i. e.* Timée,

chez les Baleares et reçoit à cette occasion un présent : de plus, même le mariage une fois conclu, elle reste libre de toute contrainte : qui la visite place son bâton devant la porte (cf. la même coutume dans la polyandrie des Sabéens, chez Strabon, XVI, 4, 25; § 11, note). Chez les Massagètes, Hérod., I, 216, dépeint la même coutume unie à la monogamie (γυναῖκα μὲν γαμέει ἕκαστος, ταύτῃσι δὲ ἐπίκοινα χρέωνται, le visiteur suspend son carquois au chariot de la femme). Sur la promiscuité chez les Gèles et les Bactriens (non-aryens), v. le renseignement de [Pseudo-] Bardesane [ou plutôt de son élève Philippe] chez Eusèbe, *Præp. ev.*, VI, 10, 18 ; 21. Sur les Bretons et les Ires, v. § 11, note. — Les règles qu'on appelle endogamie et exogamie n'ont absolument rien à voir avec la constitution de la tribu, et ne valent que pour les sous-groupes des tribus, classes matrimoniales, sociétés familiales, clans (lesquels peuvent à leur tour se ramifier à travers plusieurs tribus). La plus étrange coutume qu'ait engendrée la vie sexuelle, c'est la couvade, qui, dans l'antiquité, nous est rapportée des Hispaniens (Strabon, III, 4, 17 ; conservée chez les Basques jusque dans les temps modernes), des Corses (Diod., V, 14, tiré de Timée) et des Tibarènes (schol. Apoll. Rhod., II, 1011 ; Plut., *De prov. Alex.*, 10, éd. Crusius = Zénob., V, 25) ; c'est un essai de faire participer les hommes à la naissance des enfants, et par là, de leur faire soutenir une relation immédiate avec ceux-ci.

11. Ainsi se présente à nous une masse bigarrée d'institutions, souvent diamétralement opposées entre elles. C'est pur arbitraire et pétition de principe que de regarder l'une d'elles comme ayant régné universellement à l'origine, et toutes les autres comme des transformations ultérieures, ainsi que l'ont essayé, tantôt pour celle-ci, tantôt pour celle-là, les ethnologistes historiens de la civilisation. Ici les théories s'opposent avec une variété non moins bigarrée que les phénomènes réels, et chacune d'elles réclame pour elle-même une validité absolue, pareille à celle que possède l'institution régnante au sein d'une tribu déterminée. Bien au contraire, les différentes tribus, en ce domaine, se sont développées différemment : chez les unes, par l'action combinée de circonstances et de représentations données, c'est telle institution, chez les autres, c'est telle autre, qui est devenue l'institution régnante.

En général, sans doute, l'institution patriarcale peut passer pour la plus évoluée : mais on peut aussi indiquer avec certitude des passages de cette institution à des formes plus rudimentaires. Ainsi il est hors de doute que, chez les Indo-Européens, le mariage et les relations de parenté étaient réglés d'une façon patriarcale ; mais, au sujet des Massagètes, probablement iraniens, Hérodote (I, 216) raconte que chacun a, en effet, une femme, mais que l'on se servait de celles-ci en promiscuité ; l'époux n'est donc que l'amant durable, non l'amant unique, de la femme. Pareille chose nous est racontée par Mégasthène (chez Strabon, XV, I, 56) des tribus du Caucase indien ; et, pour les Celtes de Grande-Bretagne et d'Irlande, la communauté des femmes nous est fréquemment attestée : — ZIMMER a démontré qu'il s'agit d'une coutume picte, empruntée par les Celtes immigrés. A Sparte et en Crète, les enfants grandissent tous ensemble, en « troupeaux », en tant qu'appartenant à la collectivité, non aux familles particulières; les femmes ont à Sparte une situation très libre, en particulier le droit d'héritage ; la notion d'adultère est étrangère au droit spartiate; en revanche, la polyandrie et la cession momentanée de la femme mariée à un autre homme sont choses très ordinaires. Chez les peuples chamites de l'Afrique septentrionale, le mariage matriarcal règne universellement (§ 10, n.) ; chez les Sémites, au contraire, y compris les Arabes, le patriarcat, en général, règne entièrement. Mais à côté de lui se rencontre, chez les tribus du désert, la forme inverse de mariage, l'union temporaire de la femme avec un homme d'une tribu étrangère, forme dans laquelle les enfants appartiennent à la tribu de la mère ; chez les Sabéens règne la polyandrie, avec autorité prédominante de l'aîné des frères et droit de succession de l'aîné des membres vivants de la famille ; au sujet des Saracènes, on rapporte que « les femmes ne sont jamais épousées que pour un temps déterminé « prises à louage », *uxores mercenariæ conductæ ad*

tempus ex pacto) : elles donnent à l'homme à qui elles s'unissent une lance et une tente, et, le temps convenu une fois écoulé, elles s'en vont » (Ammien, XIV, 4, 4). Même la prostitution obligatoire des filles, où l'on voit le libre commerce sexuel, permis (ou ordonné) aux filles nubiles avant le mariage, survivre sous forme d'institution religieuse, est très répandue chez les tribus d'Asie Mineure et d'Arménie, et c'est de là probablement qu'elle a pénétré chez les Sémites septentrionaux (cf. §§ 345, 373, 423, 487 et 490). Dans ces cas et tous les cas semblables, c'est une erreur complète, quoique bien souvent commise, que de considérer la forme qui nous paraît la plus grossière comme étant la plus ancienne, celle qui aurait un jour régné seule, et aurait été ensuite supplantée par des formes plus développées : l'évolution inverse est également possible.

Au sujet des Bretons, César, *B. G.*, V, 14, rapporte : *uxores habent deni duodenique inter se communes, et maxime fratres cum fratribus parentesque cum liberis ; sed si qui sunt ex his nati, eorum habentur liberi, quo primum virgo quaeque deducta est.* De même, Bardesane chez Eusèbe, *Praep. ev.*, VI, 10, 28 : ἐν Βρεταννίᾳ πολλοὶ ἄνδρες μίαν γυναῖκα ἔχουσιν. C'est donc de la polyandrie, mais où non seulement les frères, mais aussi le père participent. [Qu'une femme ait eu commerce avec le père, ne compte pas ici pour le fils comme un obstacle au mariage, pas plus que cela n'a lieu, en régime purement patriarcal, là où le harem se transmet par héritage au fils, comme, par exemple, chez les Égyptiens, les Perses, les Israélites ; en Turquie, au contraire, le harem du sultan décédé est intangible pour son successeur.] Par contre, Dion Cassius, 76, 12, 2, raconte au sujet des Calédoniens et des Maïates, c'est-à-dire des deux tribus pictes : διαιτῶνται...ταῖς γυναιξὶν ἐπικοίνοις χρώμενοι καὶ τὰ γεννώμενα πάντα ἐκτρέφοντες [c'est là, par opposition au droit de vie et de mort du père sur les enfants, la conséquence naturelle du mariage libre]; de même, Strabon, IV, 5, 4, nous dit des Ires φανερῶς μίσγεσθαι ταῖς τε ἄλλαις γυναιξὶ καὶ μητράσι καὶ ἀδελφαῖς. Chez Dion, 76, 16, 5, est citée la réponse d'une femme calédonienne à l'impératrice Julia Domna, qui l'a raillée ἐπὶ τῇ ἀνέδην σφῶν πρὸς τοὺς ἄρρενας συνουσίᾳ : πολλῷ ἄμεινον ἡμεῖς τὰ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα ἀποπληροῦμεν ὑμῶν τῶν Ῥωμαίων· ἡμεῖς γὰρ φανερῶς τοῖς ἀρίστοις ὁμιλοῦμεν, ὑμεῖς δὲ λάθρα ὑπὸ τῶν κακίστων μοιχεύεσθε.

Voilà qui met bien le doigt sur le point essentiel : le mariage patriarcal et monogamique mène au concubinat, à la prostitution et à l'adultère, qui, dans un régime de liberté sexuelle pour la femme, ne peuvent se produire. D'après ZIMMER (*das Mutterrecht der Pikten und seine Bedeutung für die arische Altertumswissenschaft. Ztschr. der Savignystiftung, romanist. Abt.*, XV, 209 sq.), le libre commerce sexuel de la femme mariée est aussi courant dans la légende irlandaise qu'il l'est, suivant Hérodote, chez les Massagètes et les Nasamons ; il fait remonter cette coutume à la primitive population picte, chez les souverains de laquelle l'ordre de succession en ligne féminine s'est maintenu jusqu'à une époque tardive : aux frères succède le fils de la sœur. Le libre commerce sexuel de la femme mariée a pu exister à côté de la polyandrie attestée par César, aussi bien qu'il existe ailleurs à côté du mariage monogamique ou polygamique. Chez les Celtes du continent existe, au contraire, la pleine puissance paternelle : César, *B. G.*, VI, 19, *viri in uxores sicuti in liberos vitae necisque habent potestatem*, quoique le bien matrimonial appartienne en commun aux deux époux ; cf. Arist., *Pol.*, II, 6, 6, selon qui il n'y a pas chez les Celtes de gynécocratie, ce qui par ailleurs est la règle chez les tribus guerrières. — Echange de femmes chez les Spartiates : Xén., *Pol. Lac.*, I, 7 sq. ; Plut., *Lyc.*, 15 ; Nic. Dam., fr. 114, 6 (avec une forte exagération : Λακεδαιμόνιοι... ταῖς αὑτῶν γυναιξὶ παρακελεύονται ἐκ τῶν εὐειδεστάτων κύεσθαι καὶ ἀστῶν καὶ ξένων ; Polyb., XII, 6 *b*, 8, qui mentionne à côté la polyandrie comme une coutume spartiate tout à fait habituelle. Cf. aussi Platon, *Leg.*, I, 637 *c*, et Aristote, *Pol.*, II, 6, 5, sur la licence des femmes à Sparte, ce qui n'est qu'une autre façon de dire qu'à Sparte le droit ne connaissait pas la fidélité conjugale de la femme. La cession temporaire des femmes à d'autres hommes en vue de la procréation (cf. Hérod., V, 40 ; VI, 62 nous est de même rapportée par Strabon, XI, 9, 1, des Tapyres des bords de la mer Caspienne : ἱστοροῦσιν ὅτι αὐτοῖς εἴη νόμιμον τὰς γυναῖκας ἐκδιδόναι τὰς γαμετὰς ἑτέροις ἀνδράσιν, ἐπειδὰν ἐξ αὐτῶν ἀνέλωνται δύο ἢ τρία τέκνα, καθάπερ καὶ Κάτων Ὁρτησίῳ δεηθέντι ἐξέδωκε τὴν Μαρκίαν ἐφ' ἡμῶν κατὰ παλαιὸν Ῥωμαίων ἔθος (cf. Plut., *Cato minor*, 25, 52 ; Appien, *Civ.*, II, 99). — D'après les renseignements qu'on possède sur les formes de conclusion du mariage chez les Arabes, G. A. WILKEN, *het Matriarchaat bij de oude Arabieren*, 1884, et W. ROBERTSON SMITH, *Kinship and Marriage in early Arabia*, 1885 (cf. la critique de NOLDEKE, *Z. D. M. G.*, 40), ont inféré que le matriarcat avait à l'origine régné d'une façon exclusive chez les Sémites. [R. SMITH explique, de plus, ce régime par le totémisme. Mais les faits dont ils se servent prouvent seulement que des institu-

tions de « droit maternel » ont existé dans certains cas ; quelquefois manifestement à côté de l'institution opposée, dans une même tribu. Sans doute il est usuel, à une époque ancienne, d'ajouter au nom propre, non celui du père, mais seulement celui de la famille (*Geschlecht*), du clan (hébr. *mispaḥa*), de la tribu (un tel, fils de la famille *x*, fille du clan *y*, fils de la tribu *z*) ; mais à côté de cela, pour les hommes de haut rang et dans le langage solennel, on trouve de tout temps l'addition du nom du père, et la notion de père (*abû*) est très ancienne et universelle chez les Sémites, tandis que jamais ne s'y rencontre la dénomination d'après la mère, comme chez les Égyptiens, les Lyciens, etc. [Nöldeke, dans le compte rendu du *Matriarchaat* de Wilken, *Osterr. Monatsschr. für den Orient*, 1884, 304, fait remarquer que « les Mandéens se désignent toujours dans les textes religieux, où de plus ils portent souvent un autre nom que dans la vie commune, comme fils de leur mère, tandis que par ailleurs ils se dénomment d'après leur père ». D'où vient cela ? Ce n'est ni sémitique, ni babylonien ou persan]. Les noms de famille (*Geschlecht*) et de tribu sont, en dehors d'un petit nombre d'exceptions arabes (cf. Nöldeke, *Z. M. D. G.*, 40, 169 sq.), exclusivement masculins ; si les mots signifiant tribu (comme les noms collectifs en général) sont souvent féminins, cela ne prouve rien là contre : la tribu, chez ces peuples, est justement le sein (*baṭn*, ventre), d'où sont sortis les individus qui en sont membres. La relation particulière de l'oncle maternel (*khâl*) vis-à-vis du neveu n'est pas davantage un indice certain de « droit maternel » ; car là où règne la polygamie, les parents de la mère sont les protecteurs naturels de ses enfants contre leurs beaux-frères ; — tout au plus ces rapports peuvent-ils disparaître dans une organisation de harem pleinement développée, laquelle ne peut prendre naissance que dans une civilisation sédentaire très avancée et n'a naturellement pas existé chez les tribus arabes. Je regarde par suite comme étant hors de doute qu'en général, chez les tribus sémites, l'institution régnante a été que les membres d'une tribu engendraient pour eux-mêmes leur progéniture (et par suite, en général, se mariaient à l'intérieur de la tribu), — [sur les Bédouins, cf. Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, I, 272 : *every Bedouin has a right to marry his father's brother's daughter before she is given to a stranger* ; par conséquent, régime tout à fait patriarcal], — bien que, chez certaines tribus, comme les Saracènes d'Ammien, l'institution inverse ait prévalu (cf. la remarque sur les reines arabes, § 10, note). En sens contraire, [Pseudo-] Bardesane (Philippe), chez Eusèbe, *Præp. ev.*, VI, 10, 22, relève la sévère prescription de chasteté conjugale imposée aux femmes chez les Arabes,

spécialement en Osroène, prescription qui s'est transmise plus tard à la civilisation islamique. Pour le reste, v. WELLHAUSEN, *die Ehe bei den Arabern, Nachr. Gött. Ges.*, 1893. D'après Bokhâri, chez WILKEN, p. 25 sq., WELLHAUSEN, p. 460 sq., les Arabes païens auraient connu quatre formes de mariage : 1° le mariage qui règne plus tard ; 2° l'homme envoie sa femme à un autre, pour en obtenir un noble descendant [comme à Rome et à Sparte, v. ci-dessus] ; 3° la polyandrie, où la femme décerne l'enfant à l'un de ses maris ; 4° la prostitution des hétaïres, qui ont comme signe distinctif un drapeau, et qui peuvent aussi, comme dans le 3e cas, décerner leur enfant, par une décision souveraine, à l'un des hommes. Le mariage *mot'a*, soi-disant matriarcal, et objet de nombreuses discussions, mariage contracté sans formes pour un petit nombre de jours, s'explique d'après WELLHAUSEN, p. 460 sq., comme un moyen, instauré par Mahomet (*soura* 4, 28), de voiler et de légitimer la prostitution. — Une variété particulière du patriarcat, c'est la polyandrie sabéenne, que Strabon, XVI, 4, 25, décrit d'une façon très correcte et très claire : « Les pères tiennent dans les honneurs un plus haut rang que les enfants; la royauté est occupée par le premier-né de la famille (cf. 4,3), et de même toutes les fonctions ; la propriété est commune à tous les parents, le droit d'en disposer appartient au plus âgé ; de même ils n'ont tous ensemble qu'une seule femme : qui vient le premier, met son bâton à la porte et s'unit à elle ;... mais elle demeure la nuit auprès du plus âgé. Par suite *tous* sont les frères de *tous* [expression naturellement exagérée, et qui ne s'applique qu'à la famille, γένος] et cohabitent même avec leurs mères; en revanche l'homme adultère est puni de mort, mais l'homme adultère, c'est celui qui est d'une autre famille. »

12. L'essentiel est pourtant qu'aucune de ces diverses institutions ne peut être considérée comme naturellement nécessaire, comme issue d'un sentiment inné de l'homme. Il nous paraît, à nous, peu naturel que le père n'ait aucune relation juridique à l'égard de ses enfants, que, même lorsque s'est développée une durable communauté de vie conjugale, ce ne soient pas ses propres enfants, mais bien ceux de sa sœur, qui héritent de lui. Mais où existe une telle institution, elle passe pour allant de soi et pour inviolable, et, si elle répugne à l'individu, il ne peut pourtant se soulever contre elle, pas

plus qu'il ne le peut là où existe un droit d'aînesse (*Seniorat*), droit de succession de l'aîné des membres de la famille, ou inversement un minorat, droit de succession du plus jeune fils (les frères plus âgés entrent alors en service ; ainsi, chez les Frisons). Inversement, nous nous imaginons que l'institution patriarcale, la souveraineté du père sur sa famille, est une institution naturelle ; il y a même nombre de savants qui croient que la *patria potestas* perfectionnée, telle que nous la trouvons à Rome, est quelque chose qui se comprend de soi, et la véritable racine de toute institution politique et de l'État lui-même. Aristote a pensé de façon analogue. En réalité, même l'usage d'honorer particulièrement la vieillesse, usage qui ne se fonde qu'en partie sur la pénétration supérieure attribuée au vieillard en raison de son expérience, n'a nullement existé chez tous les peuples ; mais de plus, on a peine à concevoir quelque chose d'aussi contre nature qu'un régime où l'homme adulte, en pleine force, et ayant lui-même à son tour propriété et famille, dépend entièrement d'un vieillard, où ce dernier dispose selon son caprice de sa propriété, voire de sa liberté et de sa vie, sans que le fils puisse se mettre en défense. Aussi bien cette famille patriarcale a-t-elle complètement disparu chez nous ; et, dans les milieux paysans, c'est la règle constante, que le père, lorsqu'il atteint un âge avancé, cède l'exploitation au fils et se restreigne à la part des vieux. Il en vient donc à subir, inversement, une relation de dépendance, souvent très lourde, vis-à-vis du fils. Chez les peuples sauvages, c'est une coutume très répandue, que les vieillards devenus incapables de travail soient mis à mort, voire en bien des cas dévorés par leurs enfants. Cela passe pour une coutume consacrée, à laquelle nul ne tente de se soustraire : « les Massagètes estiment heureux celui à qui est échue cette fin, et plaignent ceux qui sont morts de maladie et que, par suite, on ensevelit, de ce qu'ils ne sont pas parvenus à la mort par sacrifice » (Hérod., I, 216) ; pour le Trogodyte, c'est, lorsqu'il est

devenu vieux, un devoir de se pendre lui-même, et, s'il regimbe, n'importe quel membre de la tribu lui demande compte et l'étrangle (Agatharch., V, 63 = Diod., III, 33,5). Chez les Sémites, la puissance paternelle est en général très faible : le jeune garçon, par exemple, a déjà, chez les Arabes, une grande indépendance ; chez les Israélites, — et probablement ailleurs aussi, — le fils devenu adulte, lorsqu'il prend une femme et fonde avec elle un nouveau foyer, se sépare du foyer de ses parents et se soustrait à leur puissance : « c'est pourquoi l'homme abandonne père et mère » (c'est-à-dire qu'il se sépare de leur foyer) « et s'attache à sa femme » (fonde avec elle un nouveau foyer), « en sorte qu'ils deviennent une même chair (un même corps) » (*Gen.*, 2, 24).

Il faut écarter complètement la notion d'inceste, en tant qu'elle impliquerait une aversion innée de l'homme à l'égard d'unions sexuelles déterminées. Ces représentations, tout comme d'autres, ont au contraire pris naissance au cours de l'évolution, et, par suite, sont partout différentes. Le mariage entre frère et sœur est, comme on sait, très répandu, et le mariage du fils avec la mère (qui nous est aussi rapporté des Sabéens — Strabon, XVI, 4, 25 — et des Ires — Strabon, IV, 5, 4), comme celui du père avec la fille, passe dans la religion iranienne pour particulièrement sacré. C'est pourquoi une soi-disant citation de Xanthos, chez Clém. d'Alex., *Strom.*, III, 2, 11, parle d'une entière promiscuité chez les mages. — Que les vieilles gens soient mis à mort, cela nous est, en dehors des Troglodytes, rapporté des Sardes (Timée, p. 171 GEFFCKEN, *apud* schol. Plat., *Rép.*, 337 *c* = Elien, *V. h.*, IV, 1 ; Tzétzès, *ad Lycophr.*, 796), des Tibarènes (Eusèbe, *Præp. ev.*, I, 4, 7), des Caspiens (Strabon, XI, 11, 3 ; 8 ; Eusèbe, *Præp. ev.*, I, 4, 7), des Hérules (Procope, *Goth.*, II, 14, 2 sq.) ; qu'ils soient dévorés par leurs descendants, on nous le rapporte des Massagètes (Hérod., I, 216, cf. Strabon, XI, 8, 6), des Callatiens et des Padéens de l'intérieur de l'Inde (Hérod., III, 38 ; 99), des tribus du Caucase indien (Mégasthène chez Strabon, XV, 1, 56), des Derbiques des bords de la mer Caspienne (Strabon, XI, 11, 8 ; Elien, *V. h.*, IV, 1 ; Eusèbe, *Præp. ev.*, I, 4, 7 : seuls les hommes âgés de plus de soixante-dix ans sont dévorés, les vieilles femmes sont pendues, et ensuite ensevelies comme ceux qui sont morts plus jeunes). D'après Strabon, IV, 5, 4, les Ires auraient eux aussi dévoré les cadavres de leurs pères. Les cadavres sont jetés aux oiseaux de

proie et aux chiens par les Caspiens (v. ci-dessus) et les Bactriens; voire, d'après Onésicrite (Strabon, XI, 11, 3; Eusèbe, *l. c.*, qui nomme aussi les Hyrcaniens), les vieillards et les malades encore vivants. De là est sorti le commandement connu de la religion de Zoroastre (cf. Justin, 41, 3, 5, sur les Parthes); d'après Agathias, II, 23, il était tout à fait habituel dans les expéditions guerrières que des malades fussent abandonnés aux bêtes encore vivants; de même, Pseudo-Bardesane, chez Eusèbe, *Præp. ev.*, VI, 10, 32; 46. La tribu troglodyte des Chélonophages, en Afrique, jette les cadavres à la mer, pour qu'ils soient mangés des poissons: Strabon, XVI, 4, 14. Sur de semblables coutumes indo-européennes et mongoles, v. § 61. La coutume, pour les vieilles gens, de quitter volontairement la vie par le poison, a aussi régné à Céos: Heracl., *Pol.*, 9, 5; Strabon, X, 5, 6; Élien, *V. h.*, 3, 37; Val. Max., II, 6, 8. — L'opposé de ces coutumes, c'est, d'une part, le grand honneur rendu à l'âge à Sparte et à Rome, par exemple, ou chez les Albaniens du Caucase (Strabon, XI, 4, 8), ou chez les Australiens; d'autre part, le soin scrupuleux et l'ensevelissement des cadavres ou leur combustion solennelle. En toutes ces matières il n'y a rien qui soit pour l'homme universellement et naturellement nécessaire, mais bien νόμος βασιλεύς. — Sur le passage souvent mal interprété, *Genèse*, 2, 24, v. S. Rauh, *Hebraisches Familienrecht in vorprophetischer Zeit*, Berlin, 1907. De là vient la nécessité d'enjoindre expressément le commandement moral d'honorer père et mère: ils n'ont plus, à un âge avancé, de droits juridiques sur leurs enfants, mais la Divinité punit l'offense qui leur est faite.

13. Les choses se passent partout d'une manière analogue: parmi les différentes possibilités, en elles-mêmes également justifiées et admissibles, telle tribu en a saisi une, telle autre une autre, et l'a érigée en une institution inviolable, consacrée par la coutume. C'est avec pleine raison qu'Hérodote (III, 38) commente précisément par les usages de l'ensevelissement des morts et de la consommation de la chair des parents la parole de Pindare, que la coutume, l'usage, est roi sur toutes choses; les sophistes, et surtout Hippias, ont développé ce thème à l'aide d'une riche matière ethnologique. Nous n'avons pas davantage affaire, dans l'organisation de la vie sexuelle et la constitution de la famille, — ce mot étant pris au sens le plus large, — à une formation natu-

rellement nécessaire, qui puisse être considérée comme la racine de toute communauté humaine, de tout groupement social, mais au contraire à des institutions autoritaires, qui, à l'intérieur d'un groupement social déjà existant, soumettent à une réglementation ferme la vie sexuelle et la situation des enfants. Cette réglementation prend naissance et agit, non pas spontanément, en vertu d'un instinct naturel, — celui-ci ne conduit qu'à l'accouplement sans règle, au libre commerce sexuel, — mais bien par la coutume ; et derrière cette coutume, il y a la contrainte extérieure, émanant de l'État. Quand, chez les Australiens, le commerce sexuel est sévèrement réglé, quand les hommes d'un groupe A ne peuvent s'unir qu'avec les femmes d'un groupe B, et inversement, et que les enfants, à leur tour, appartiennent à des classes matrimoniales déterminées, ce n'est pas là le produit d'une conception naturelle, et cela n'est pas non plus demeuré debout par simple habitude ; c'est bel et bien une loi, à laquelle la collectivité (ou l'un quelconque de ses membres) se trouve forcée d'obéir par le châtiment sévère infligé à toute transgression. Il en est de même pour la famille « de droit maternel », et aussi pour la famille patriarcale. Le sentiment de piété et même la coutume n'eussent pas déterminé le citoyen romain plus que l'esclave à comparaître au tribunal domestique ou à se laisser vendre par le père à des étrangers au delà du Tibre. De plus, la force physique du vieillard ne joue pas ici le moindre rôle. Toute institution de ce genre n'est donc viable que parce qu'elle est le droit en vigueur et que la force contraignante de la collectivité, c'est-à-dire de l'État, vient à bout de lui assurer une obéissance sans refus. En d'autres termes, toute institution de cette espèce présuppose l'existence du groupement politique, quelle qu'en soit l'organisation, groupement qui impose, au nom de besoins vitaux, une réglementation déterminée du commerce des sexes et de la situation juridique des enfants. Cette réglementation peut se présenter sous des formes très

différentes : mais, en l'absence de toute réglementation de ce genre, le groupement ne pourrait exister. Les clans (*Geschlechtsverbände*) et la famille n'ont jamais, par suite, été autre chose que ce qu'ils sont lorsqu'ils s'offrent à nous aux temps historiques : non des groupements indépendants, mais des subdivisions de l'État. L'État n'est pas sorti de ces groupements, mais ce sont eux, au contraire, qui n'ont été créés que par l'État ; et même il semble, aussi loin que nous puissions voir, que la constitution, au sein de la collectivité politique, de groupes particuliers qu'elle englobe à titre de phratries, 'classes matrimoniales, clans (*Clans*, *Sippen*), est plus ancienne que la famille (et que son élargissement en clan [*Geschlecht*] au sens étroit), laquelle à son tour ne prend naissance qu'au sein de ces groupements plus petits. A quel point toutes ces collectivités et tous ces groupes fermés sont uniquement des institutions juridiques, c'est ce qui ressort d'une façon frappante du fait que, pour eux tous, la consanguinité physique, la procréation, est chose entièrement indifférente : elle peut toujours être remplacée par un acte juridique, de caractère symbolique (communion par le sang [*Blutsverbrüderung*], adoption, procréation du fils par un remplaçant du mari). Néanmoins, dans l'esprit, règne universellement l'idée que tous ces groupements reposent sur une consanguinité réelle, et, par suite, sont les descendants d'un commun ancêtre humain : car, pour la pensée mythique de l'homme primitif, l'analogie tirée de la procréation constitue l'explication la plus immédiate ; analogie par où l'on cherche à concevoir tout ce qui existe, les groupements sociaux aussi bien que les objets du monde extérieur, comme produits par procréation. A cette représentation s'en unit une autre, totalement différente logiquement, mais qui, dans le sentiment, ne se sépare pas de la première : c'est que chaque groupement a été créé ou engendré par la divinité qui, comme premier auteur et représentant de son existence durable, vit en lui, et par

laquelle lui-même vit et existe (cf. § 53, 55). Cette idée a induit en erreur, aussi bien que les anciens généalogistes et théoriciens, un grand nombre de savants modernes : ils prenaient pour réalité ce qui n'avait existé que dans les représentations des hommes. A un rang bien plus élevé se place la conception des Romains, qui font sortir leur État de la réunion volontaire d'hommes libres sous la volonté d'un législateur. C'est là un pacte précurseur du contrat social. Cette conception ne tombe dans l'erreur que parce qu'elle transpose en un acte historique les tendances essentielles qui se réalisent en tout groupement politique (tendances qu'elle reconnaît d'ailleurs correctement), et, par suite, postule pour l'État une origine historique déterminée, alors qu'il n'en a aucune, et que, sous sa forme primitive, il remonte plus haut que l'homme et constitue la condition préalable de toute évolution humaine.

Morale, coutume et droit.

14. Le groupement social, avec ses institutions, se maintient extérieurement par la contrainte, c'est-à-dire au moyen de la violence exercée envers tout opposant par la masse de ses membres (ou par des organes déterminés, constitués à cet effet). Mais bien plus forte encore se révèle l'idée intérieure de contrainte, vivante en chaque membre, le sentiment (dénué, sans doute, de conscience claire, mais latent, et qui n'en agit que d'une façon plus immédiate) que l'être individuel ne peut absolument pas exister sans le groupement, ne peut s'en détacher, et doit, par suite, se soumettre à ses exigences et à ses institutions, si fort qu'il y répugne dans certains cas particuliers. Les groupements inférieurs existant au sein de l'État, phratrie, clan (*Sippe*), famille, etc.,

se maintiennent souvent presque exclusivement par cette idée, sans moyen extérieur de contrainte. C'est de ces représentations que prennent naissance les commandements qui régissent la vie des hommes en société, et qui passent pour allant de soi, — par suite, pour inviolables. Selon la manière dont ils agissent sur l'individu, ils se partagent en trois groupes : morale, coutume et droit. La morale comprend tous les commandements qu'engendre chez l'individu l'idée de la communauté sociale, et qu'il perçoit comme la norme d'après laquelle il doit intérieurement régler sa volonté dans sa conduite à l'égard de tous les autres êtres vivants (y compris, en dehors des hommes, les dieux et les animaux). Par la coutume, cette conduite est extérieurement réglée, et cela aussi bien en des questions indifférentes par elles-mêmes, où s'est formée une habitude quelconque, qu'en des questions d'une importance décisive pour l'existence ou le maintien du groupement. L'obéissance aux prescriptions de la morale ne peut, par suite, jamais être obtenue par la contrainte extérieure, mais le contraire est vrai de l'obéissance à la coutume : pour celle-là, tout dépend de la volonté interne, pour celle-ci, de la conduite externe, de la conformité de l'individu avec les autres membres du groupement social. Pourtant la contrainte de la coutume ne repose pas sur des mesures de violence extérieure, mais bien sur l'action ininterrompue de la collectivité sur l'individu. Qui la transgresse devient objet de mépris, mais n'est pas punissable, — à moins que le droit ne la prenne sous sa protection, transformant par là les prescriptions de la coutume en commandements juridiques, ou qu'au contraire un acte arbitraire de la collectivité, acte juridiquement inadmissible, ne contraigne à l'observation de la coutume et n'en venge la trangression.

15. Ce qui forme la contre-partie des devoirs imposés par la morale et par la coutume, ce sont les prétentions que chaque individu élève vis-à-vis de tous les autres et des groupe-

ments auxquels il appartient, et que ceux-ci, à leur tour, élèvent les uns vis-à-vis des autres et vis-à-vis de chaque membre individuel. Elles se présentent comme les exigences d'un droit, qui appartient à celui qui exige, et qui doit être reconnu comme tel par celui qui est visé, à moins que celui-ci n'agisse avec mauvaise foi, contre sa propre conviction. Elles supposent que le devoir à remplir par la partie opposée est reconnu pour inéluctable, tout comme les prescriptions de la morale et de la coutume, et diffèrent par suite entièrement de l'arbitraire de la contrainte physique et psychique, par laquelle un individu ou un groupement, s'il possède la puissance, peut faire prévaloir son bon plaisir. Cette sorte de pouvoir, on est, en fait, assez souvent forcé de s'y soumettre, mais elle n'en est pas moins contraire au droit. Le droit, au contraire, reste toujours le droit, qu'il soit ou non accompagné de la puissance de s'imposer; il est, comme la morale et la coutume, une expression de la communauté sociale, où se réalise la nécessité d'un ordre qui domine la volonté de l'individu (ou du groupement) et qui lui marque ses limites. Mais, comme il s'agit, dans le droit, des prestations d'autres personnes, s'opposant à celle qui possède le droit, l'idée de contrainte qui s'y trouve renfermée exige sa réalisation par une contrainte extérieure, laquelle ne peut être créée que par la puissance du groupement social. Dans quelle mesure est-il en état de remplir cette exigence? C'est une autre question (§ 16); ce qui importe ici, c'est seulement que cet appel à la force contraignante de l'État se trouve impliqué dans l'idée du droit, tandis qu'une telle contrainte ne peut absolument pas s'exercer dans le cas de la morale, et ne le peut que par une voie indirecte dans celui de la coutume. Si le groupement social éprouve qu'une prescription de la morale ou de la coutume est indispensable à l'accomplissement de ses fonctions, et s'il possède une organisation assez développée pour en imposer l'observation, il l'admet au nombre de ses commandements

juridiques : c'est pourquoi les commandements de ces trois domaines sont souvent entièrement identiques quant au contenu. — Par son origine, tout droit est subjectif ; car il consiste dans la prétention juridique élevée par une personne ou un groupe particulier. Mais à cette prétention peut répondre, du côté adverse, la conviction non moins solidement établie que la prétention est contraire au droit, que l'on a bien plutôt le droit de s'y opposer. Au-dessus de ces exigences juridiques des individus, en lutte les unes contre les autres, s'élève, comme pour la morale et la coutume, une conception juridique de la collectivité, l'universelle conviction que telle ou telle disposition est un droit : — soit par exemple, d'abord, la reconnaissance de la propriété en général et du droit qu'elle revendique d'être protégée contre toute atteinte par la collectivité; puis le droit, soit entier, soit restreint au profit de la famille, de disposer de la propriété ; le droit illimité du maître sur les serviteurs, ou le droit que ceux-ci revendiquent d'être protégés contre la violence illégitime, non seulement de la part d'étrangers, mais même de la part de leur propre maître ; l'obligation au service militaire, à la vengeance du sang, celle de contracter ou d'éviter tels ou tels mariages, le droit de disposer des enfants, etc. De cette conception juridique commune naît le droit objectif, ou droit en vigueur, qui tout d'abord n'existe dans la conscience qu'à l'état latent et ne parvient à se formuler d'une façon précise qu'au moment où il décide dans le conflit des droits, mais qui, avec le progrès de la civilisation, est d'ordinaire condensé en prescriptions fermes. Il est aussi divers que la structure de la vie sociale en général ; c'est pourquoi non seulement son contenu matériel peut varier dans chaque groupement, mais de plus, comme l'individu est inclus dans une multitude de groupes plus ou moins étendus, des droits différents s'englobent les uns les autres, selon la sphère d'intérêts échue à chaque groupe particulier : droits des familles, des groupements consanguins, des

cantons, villages et villes, et au-dessus de ceux-ci, le droit de la tribu ou de l'État; bien plus, plusieurs États indépendants peuvent à leur tour être embrassés par des prescriptions juridiques communes. Mais partout on suppose que le droit en soi possède une existence indépendante, éternelle et immuable, nettement séparée d'avec le non-droit : c'est pourquoi l'on exige que le souverain le plus absolu lui-même, et lui plus que tout autre, soit un juge juste, c'est-à-dire que la force de l'État concentrée en sa personne n'emploie sa puissance qu'à réaliser le droit objectif dans toute sa pureté; c'est pourquoi les juges sont liés par serment, c'est-à-dire qu'il est fait appel à leur conscience, à la certitude, vivante en chacun, de ce qu'est le droit. Dans les cas particuliers, il est vrai, cette idée fait assez souvent défaut : la diversité, sans cesse croissante avec les progrès de la civilisation, des conditions de vie et des prétentions juridiques auxquelles elles donnent naissance, est si grande, et les motifs parlant en faveur des conceptions opposées se font souvent si bien équilibre, que l'appel à l'idée du droit absolu ne peut en pareil cas mener au but. En de tels cas l'essentiel est qu'une décision, quelle qu'elle soit, intervienne et soit exécutée, tandis que le contenu matériel en est par lui-même indifférent. Ainsi s'explique cette apparente contradiction que l'arbitraire, par exemple le bon plaisir d'un législateur ou le hasard d'un précédent, puisse créer le droit objectif, qui non seulement voit son observation imposée par la force coercitive de l'État, mais encore est universellement reconnu pour le vrai droit. Il faut ajouter que la structure et l'organisation des États se modifient assez souvent par un acte de violence, tel que guerre, révolution, etc., et que par là des fins autres qu'auparavant sont proposées au groupement social. De tels bouleversements réagissent nécessairement sur le régime juridique, voire peuvent remplacer le droit jusqu'alors en vigueur par le droit opposé : dans tous les cas de ce genre, on voit sortir d'un acte de violence un droit nouveau, qui

cependant possède non seulement la même force contraignante, mais aussi la même réputation unanime de vrai droit, que le droit jusqu'alors en vigueur, lequel maintenant est devenu le non-droit. La question, toujours à nouveau débattue depuis le temps des sophistes, de savoir si le droit est issu de la nature, indépendamment de l'homme, et par suite supérieur à l'homme et immuable (φύσει), ou s'il est simplement un décret humain (νόμῳ), ne se résoudra qu'en admettant que l'idée du droit et de la justice, la δικαιοσύνη, est, sans doute, quelque chose de donné avec la nature humaine ellemême, mais qu'en revanche les prescriptions juridiques particulières, qui cherchent à réaliser cette idée, sont, les unes, un produit des conditions sociales et politiques où vit un groupe déterminé, les autres, des créations arbitraires, à la naissance desquelles les hasards les plus divers ont pu contribuer.

Dans la publication anticipée de cette section (*Ber. Berl. Akad.*, 1907, 530), les développements relatifs au droit étaient rédigés d'une façon trop brève, et, par suite, en partie contestables. J'espère avoir réussi maintenant à faire ressortir plus clairement les facteurs essentiels de l'histoire. J'ai tiré particulièrement profit des œuvres de R. STAMMLER, *Wirtschaft und Recht*, 1896, 2e éd. 1906 ; *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, 1902. La supposition que le droit, en tant que chose absolument différente de l'arbitraire individuel, existe déjà, tout à fait indépendamment de l'homme, avant de se manifester d'une façon concrète, et n'a, dans chaque cas particulier, qu'à être cherché et trouvé, mais non pas créé pour la première fois, est à la base de tout droit. L'existence du droit est supposée chaque fois que se forme une relation juridique particulière, comme la propriété d'une arme ou d'un esclave, ou celle de l'invention la plus moderne ; elle l'est, de même, dans le litige le plus primitif aussi bien que, par exemple, dans le conflit de la royauté et du parlement, en Angleterre, sur la question de savoir ce qu'est le droit. Mais, en fait, l'application pratique du droit en influence et en modifie dans chaque cas particulier le contenu, de même que, par exemple, le contenu des représentations religieuses régnantes se modifie, en pratique, continuellement. Et de même qu'on suppose, à l'avènement d'une religion nouvelle ou lors de l'établissement d'une

nouvelle prescription religieuse, que le fondateur de religion a donné à l'idée religieuse une forme correspondant à son idéal, de même on conçoit aussi le rôle du législateur. Les dispositions de détail relatives au droit d'héritage, par exemple, ou au taux de l'impôt ou d'une amende, *peuvent* être ici non moins indifférentes que celles qui portent sur les détails de cérémonies religieuses : l'essentiel est simplement qu'il y ait une disposition juridique, quelle qu'elle soit.

16. En même temps que le droit, le litige est lui aussi immédiatement donné : assez souvent, ce n'est qu'un conflit d'intérêts matériels, qui cherchent à se voiler sous la forme de prétentions juridiques ; mais assez souvent aussi, c'est une opposition de convictions juridiques véritables et de part et d'autre également sincères. Ce litige ne peut tout d'abord être tranché que par le recours des parties à la violence : l'individu trouve alors appui, non seulement auprès des gens qui dépendent de lui ou qui sont soumis à son influence, mais encore auprès du groupe qui est, en vertu du régime juridique régnant, lié à lui et obligé de le protéger (famille, clan [*Sippe*], phratrie, communauté de canton, etc.). Mais, par là, non seulement le droit est ruiné et se voit supplanté par la violence ouverte : une telle opposition doit encore, pour peu que les intérêts en question paraissent assez considérables, dégénérer finalement en combat ouvert, et peut ainsi rompre le groupement politique : — éventualité qui, d'ailleurs, s'est assez souvent produite, non seulement dans la vie de tribu, mais encore dans l'histoire d'Etats d'un développement avancé, notamment lorsqu'il s'agit des revendications juridiques de groupes étendus au sein d'un même Etat, et que les oppositions matérielles et individuelles déjà existantes en viennent, par suite de différends de ce genre, à faire irruption au grand jour. Ainsi ce n'est pas seulement le sentiment du droit qui vit dans le groupement social d'ensemble, c'est en même temps l'intérêt vital qu'a le groupement lui-même à maintenir son unité et la communauté pacifique de ses membres, qui le contraint

à intervenir pour la réalisation de l'ordre juridique et à supprimer le recours personnel. A cette tendance répond le propre intérêt des parties en lutte, qui souhaitent en général de faire décider, non la violence, mais le droit lui-même, et cherchent par suite une autorité qui décide laquelle des prétentions opposées constitue le droit. Cette autorité ne peut être exercée que par le groupement qui comprend les deux parties : soit par l'État lui-même (la tribu), soit par l'un des groupes subordonnés à l'État. La forme sous laquelle intervient cette décision d'autorité est d'ailleurs très variable. Elle est rendue tantôt par la collectivité elle-même sous forme de tribunal populaire, tantôt par des organes judiciaires constitués à cet effet, tantôt par le chef (le roi), tantôt par le conseil des anciens ou des chefs de famille ; tantôt encore l'on remet la décision à un arbitre, sur qui les parties sont tombées d'accord, et à qui l'on reconnaît dans ce but l'autorité d'un fonctionnaire d'État. C'est, en outre, une coutume très répandue de s'adresser aux magiciens, qui peuvent contraindre le monde des esprits à donner réponse (§ 48), ou d'invoquer l'aide de la divinité, afin que, par un oracle, une ordalie, un combat réglé, elle fournisse la décision. Mais, même en un tel jugement de Dieu, ce ne sont pas la puissance et l'omniscience de la divinité qui constituent par elles-mêmes l'élément décisif, mais bien la reconnaissance du jugement de Dieu par la collectivité, la volonté de l'État, consciemment formulée ou tacitement impliquée dans les dispositions prises, que cette décision soit juridiquement valable et mette fin au litige : la divinité est ici le juge constitué et reconnu par l'État. Cela est également vrai dans le cas où une divinité et son clergé sont reconnus comme dépositaires des règles juridiques et des moyens d'établir les faits qui sont à la base du litige, et où leur autorité s'étend sur plusieurs tribus indépendantes, comme il arrive pour les Lévites de Qades, et souvent chez les Arabes, etc., Leur sentence ne viderait pas

le conflit, si la collectivité, et par suite aussi les parties, ne l'acceptaient comme décision juridique définitive. — Dans le détail des cas, l'exercice effectif de la souveraineté juridique de l'État — et, par suite, l'accomplissement de la tâche (dont le concept de droit implique l'exigence) consistant à réaliser le droit par la contrainte extérieure — dépendent de son organisation politique; plus le développement en est avancé, plus complètement il remplira son rôle. Mais sans quelque ordre juridique, si restreint soit-il, qu'il soit décidé à maintenir debout et à faire respecter, nul groupement social ne peut exister. Même quand le groupement tribal s'est presque entièrement résolu en une fédération de groupes particuliers (familles, clans (*Geschlechter*) cf. § 6), quand, comme pour maintes tribus arabes (par exemple à la Mecque et à Médine) et, de même, pour les Israélites au temps des Juges, tout moyen juridique lui manque d'imposer à ses membres individuels la soumission à une résolution de la collectivité (par exemple, de les contraindre à prendre part à une guerre), il reconnaît pourtant par là même le droit de l'individu à la liberté et l'indépendance juridique des petits groupes domestiques (*Geschlechtsgruppen*), ainsi que la protection exercée par ces derniers sur les droits de leurs membres, le droit de la vengeance du sang, le droit de propriété sur la maison et l'enclos, le bétail et les esclaves. Il est résolu à maintenir ces droits et à garantir par là l'unité de la tribu, et, même dans ces cas, le conseil des anciens rend des décisions juridiques; seulement il ne peut, en droit, exercer de contrainte physique, mais se trouve réduit à des négociations avec les groupes inférieurs ou élémentaires, tandis que l'exercice de la souveraineté juridique est entièrement passé aux mains de ceux-ci (et de leurs chefs). Pourtant ce sont là des formes de décomposition, qu'on ne peut en aucune façon regarder comme représentant la forme normale ou la plus primitive. Généralement, au contraire, la société politique appelle au moins à son tribunal les litiges

entre membres de différents groupes subordonnés (tandis que les différends survenant à l'intérieur de ces groupes peuvent être laissés à leur ressort particulier : elle maintient son autorité sur eux par contrainte juridique, et par suite punit les délits qui lèsent les intérêts de la collectivité. — Souvent, en revanche, jusque dans les régimes juridiques d'un haut développement, la protection de la vie et de la propriété n'incombe pas à l'État, mais reste abandonnée au recours personnel et à l'intervention des groupements consanguins. Car il ne s'agit pas ici de questions de droit litigieuses, demandant une décision d'autorité : le fait est patent. Ainsi l'individu peut prendre et châtier le voleur ou l'adultère : tout au plus la limite imposée à l'exercice de son recours personnel est-elle fixée par l'État. La punition du meurtre et de l'homicide ressortit aux groupements consanguins, dont le rôle considérable, dans les primitives institutions politiques, repose essentiellement sur ce fait même, qu'ils protègent la sécurité et la vie de leurs membres, et pratiquent la vengeance du sang : pour le groupement d'ensemble, tribu ou État, il n'y a dès lors occasion d'intervenir que lorsque l'acte est commis par un membre d'une tribu étrangère, et qu'ainsi la collectivité se trouve lésée et appelée à la vengeance. Sans doute, la querelle sanglante qui éclate entre les groupes subordonnés peut prendre des proportions destructrices et compromettre l'existence du groupement d'ensemble ; mais généralement celui-ci est en mesure d'y parer au moyen d'un simple essai d'intercession, par où le sang versé est racheté grâce au paîment d'un prix du sang, en sorte que la paix intérieure se rétablit. C'est seulement dans un état avancé de civilisation que se développe l'idée que tout crime de sang lèse la collectivité même, et, par suite, oblige l'État à intervenir ; s'il possède alors une suffisante puissance politique, cette idée peut donner naissance à une juridiction d'État en matière sanglante.

Chez les Bédouins, selon Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, I, 149 sq., 312 sq., le droit de la vengeance du sang, actif et passif, s'étend jusqu'au cinquième degré de parenté [en ligne masculine], mais non plus loin ; c'est seulement chez quelques tribus que, d'après p. 320 sq., lorsqu'on ne connaît pas le meurtrier lui-même, mais seulement sa tribu, le vengeur tue un membre quelconque de la tribu coupable.

17. Quant à leur contenu, les prescriptions de la morale, de la coutume et du droit dépendent du régime social temporairement existant et des conceptions régnant dans la communauté, — en d'autres termes, de l'état de la civilisation, — et par suite évoluent et se transforment avec celle-ci. C'est pourquoi elles peuvent, en des sociétés différentes et à diverses époques, présenter un contenu diamétralement opposé ; mais ce qui toujours leur reste commun, c'est la prétention à une absolue validité, l'exigence apodictique de la soumission à leurs commandements : seuls les moyens par où cette exigence doit se réaliser diffèrent entièrement dans les trois domaines. Quand les conceptions se transforment, il en résulte une opposition péniblement ressentie, qui se présente d'abord comme une opposition de l'individu à l'égard de la collectivité, des conceptions de laquelle il s'est affranchi. C'est sur le terrain du droit que cette opposition s'exprime de la façon la plus aiguë, parce que la puissance coercitive dont il dispose contraint à l'observation du droit régnant. Dès lors, ce droit régnant passe aux yeux de l'individu en question pour le non-droit, que doit précisément supplanter le droit qu'il sent être le véritable, et, par suite, le seul valable idéalement.

Pour l'éclaircissement des notions dont il est ici traité, je prends un exemple à dessein dans des représentations qui nous sont tout à fait étrangères. Chez beaucoup de tribus iraniennes régnait la coutume de laisser les cadavres en nourriture aux chiens et aux vautours. La religion de Zoroastre a emprunté cette coutume et l'a sanctionnée religieusement : toute autre manière de traiter les cadavres, combustion aussi bien qu'ensevelissement, est une souillure des éléments

purs, et, par suite, un crime. Pour le croyant zoroastrien, c'est, par suite, un commandement moral, religieusement motivé, que de ne pas brûler ni ensevelir les cadavres des siens, mais un commandement dont l'observance est laissée uniquement à sa volonté, à son sentiment moral. Mais quand, plus tard, sous les Sassanides, le zoroastrisme est érigé en religion d'État, cette prescription devient, elle aussi, un commandement juridique, dont l'observance est imposée par contrainte, dont la transgression est punie. Aux yeux des sujets incroyants, en revanche, cette prescription juridique passe pour tout à fait condamnable et pour une négation du droit, qui devrait être supplantée par l'entrée en vigueur du droit véritable, lequel permet ou impose l'ensevelissement ou la combustion.

Propriété et droit d'héritage.

18. Aussi bien que tout progrès spirituel, tout progrès matériel de la vie humaine s'accomplit au sein des groupements sociaux : invention et perfectionnement des outils et des armes, acquisition et utilisation du feu, apprivoisement et élevage des animaux domestiques, développement de l'habillement et de la parure, de l'habitation et du mobilier, préparation de la nourriture, culture des plantes. Avec ces conquêtes, un nouvel élément entre dans l'évolution humaine : la propriété. En ses origines, elle n'est pas étrangère au règne animal lui-même : l'animal, lui aussi, défend contre tout intrus sa nourriture ou son gîte, son nid, sa tanière, ainsi que sa femelle et ses petits, et revendique ces biens comme une possession lui appartenant en propre, au moins temporairement. Mais ce n'est que dans la civilisation humaine que la propriété atteint un plein développement : l'usage exclusif, à caractère transitoire, est remplacé par la prétention au droit durable de disposer d'un objet naturel, acquis par occupation ou créé par travail personnel. Le groupement social reconnait cette prétention et l'abrite, il l'érige

en droit ayant cours. C'est chose très ancienne que la propriété, non seulement d'objets inanimés et de bétail, mais encore d'êtres humains (l'esclavage). Elle prend naissance, en partie par la guerre et le rapt, en partie par le fait que des individus faibles ou ne possédant rien se donnent en personne aux individus plus puissants, se procurent, par les services qu'ils leur rendent, subsistance et protection contre la violence étrangère. Ce qui est bien plus récent, en revanche, et n'a pris naissance qu'avec le développement du régime sédentaire, de l'élevage et de la culture des céréales, c'est la propriété privée, individuelle, de la terre et du sol. De la propriété naît l'échange de propriété, achat et vente; et cet échange mène à son tour, ne fût-ce que dans une mesure restreinte, à une production en vue de l'achat : on augmente au delà du besoin personnel le montant d'une espèce de biens déterminée, afin d'obtenir en échange d'autres biens, dont on a besoin, mais qu'on ne peut produire soi-même, et qui souvent ne sont apportés que de pays étrangers, par des marchands ambulants. Mais en même temps la propriété renforce l'inégalité naturelle des membres du groupement social, inégalité déjà donnée du fait des qualités psychiques et physiques de chaque individu et de l'influence qui en résulte pour chacun. Car la propriété ne peut jamais (non pas même lorsqu'elle est, en gros, tout à fait homogène, comme chez un peuple d'éleveurs) se développer partout également : des hasards extérieurs, aussi bien que l'habileté plus ou moins grande du possesseur, multiplient constamment les différences; l'opposition des riches et des pauvres — et les différences individuelles, renforcées par là même, d'influence et de puissance — ne font défaut chez aucune tribu, non pas même lorsque le droit les ignore et postule la pleine égalité juridique de tous les membres du groupement.

19. Aussi bien que l'individu, tout groupement acquiert une propriété, dont la collectivité dispose dans son intérêt.

Le droit privé de propriété est, pour son détenteur, un droit personnel : mais il ne s'éteint pas avec lui : il continue d'exister, vu que la propriété elle-même demande un nouveau maître. C'est ainsi que ce droit tombe, après la mort de celui qui l'a détenu jusqu'alors, aux mains du plus étroit des groupes dont il faisait partie. Comment celui-ci en dispose-t-il ? C'est ce qui dépend de son organisation, dont nous avons précédemment appris la grande diversité de structure (§ 9 sq.). Là où la filiation maternelle détermine seule la cohésion de la famille (*Geschlecht*) et où, par suite, il n'existe pas juridiquement d'enfants d'un homme, sa succession échoit aux enfants de sa sœur, ou à ses frères, ou à ses oncles maternels. Là où les frères tiennent ménage commun et vivent en polyandrie, c'est d'abord le cadet qui succède à l'aîné comme maître de maison, et ce n'est qu'ensuite que la génération suivante se présente comme héritière. Là où s'est développée la famille patriarcale, ce sont les fils qui héritent (soit par parties égales, soit que l'aîné, ou encore le plus jeune, ait un privilège ou même un droit exclusif de succession). S'il n'y a pas de fils, le parent le plus proche (ou bien un parent consanguin déterminé par le chef) est obligé d'engendrer l'héritier avec la fille épiclère et de créer ainsi un nouveau maître au bien d'héritage, afin qu'il ne se produise pas de diminution dans le nombre des propriétaires que compte le groupement. Par le droit d'héritage, la propriété devient dans la vie du groupement un facteur durable, qui l'emporte peut-être en action profonde sur tous les autres. Elle renforce et éternise les oppositions qu'offre la situation des individus, en les perpétuant de génération en génération ; elle crée la différence sociale des conditions, qui se manifeste non seulement dans la manière de vivre extérieure des individus, dans la façon dont ils gagnent leur existence, mais bien plus fortement encore dans leur manière de penser et dans les droits auxquels ils prétendent auprès de la collectivité, et qui se fixe d'une façon

durable dans le régime juridique. Elle sépare même, au sein de la tribu, les groupes particuliers, dont la considération et l'influence varient suivant leur force numérique et les biens qu'ils possèdent, collectivement ou comme propriété de leurs membres. Pour l'individu, la propriété agit d'abord comme un facteur d'individualisation ; par elle s'ajoute aux forces qu'il renferme un moyen de puissance attaché à sa personnalité, et d'où dépendent essentiellement sa capacité et sa valeur. Mais par là, en même temps, se trouve renforcé l'enchaînement des générations en avant et en arrière, qu'implique déjà l'incorporation de l'individu aux groupements dont il est membre de naissance (§ 9) : la propriété, passant par héritage d'une main dans une autre, est l'élément durable ; l'individu n'en est que le possesseur temporaire et l'usufruitier. Envisagée à ce point de vue, c'est justement la propriété qui rabaisse l'importance de son individualité : que lui-même ou son héritier soit détenteur du droit de propriété, il n'importe en soi au groupement : l'essentiel, c'est que la somme des biens soit conservée de façon durable. Aussi non seulement la coutume, mais encore le droit, restreint-il assez fréquemment au profit de la famille ou du clan (*Geschlecht*) la faculté laissée au possesseur temporaire de disposer de la propriété, de même qu'il intervient d'une façon décisive dans la marche de l'héritage. Plus la propriété est étendue, plus l'action efficace s'en fait fortement sentir, plus la collectivité est intéressée à la conserver intacte pour les générations futures, — à moins que des considérations opposées ne mènent à fixer, au moyen du droit, des bornes à un accroissement démesuré — et oppressif pour les autres membres du groupement — de la propriété individuelle. Cette conception, d'après laquelle ce n'est pas le possesseur présent, mais bien la famille qu'il représente temporairement, qui détient véritablement le droit de propriété, atteint son plein développement quand les prestations dues au groupement, en particulier le service

militaire, s'attachent à une propriété déterminée, ce qui se produit d'ordinaire conjointement au progrès de la propriété foncière et de l'héritage. Les mesures juridiques concernant les filles épiclères atteignent également alors un plein développement, poussé souvent jusqu'au plus petit détail.

Les femmes et les enfants. Le conseil des anciens. Hiérarchie sociale.

20. Pouvons-nous admettre comme l'état le plus primitif d'une horde humaine une entière égalité juridique de tous les membres, — facteur qui, d'ailleurs, pourrait toujours se croiser avec les différences personnelles de force physique et de dons psychiques ? C'est une question à laquelle il serait difficile de répondre avec certitude. Mais, même dans cette supposition, la communauté tribale ne se compose que des hommes adultes et en état de se battre. En face d'eux, les femmes et les enfants forment un élément environ deux fois aussi nombreux, qui ne peut subsister par sa propre force, et ne peut prendre, au plus, qu'une part tout à fait restreinte à la défense guerrière de l'indépendance et de la propriété du groupement. Les essais, quelquefois tentés, de maîtriser la nature en formant un corps d'amazones, composé de vierges armées, ne sauraient jamais être que des bizarreries isolées ; et la participation des femmes mariées à la guerre nationale, que nous trouvons à son plus haut développement chez la tribu iranienne des nomades Sauromates, et aussi, en des occasions particulières, lors de grandes expéditions par exemple, chez les Celtes, les Germains et bien d'autres peuples, n'est malgré tout qu'un renfort prêté en cas de besoin. Le développement, chez l'ensemble des femmes ainsi que des enfants de la tribu, d'une capacité militaire

égale à celle des hommes, développement qui constituerait la condition nécessaire de leur égalité de droits au sein de la communauté, est chose physiquement impossible. Tout au contraire, les femmes et les enfants, étant réduits à compter sur la sollicitude et la protection des hommes, se trouvent vis-à-vis d'eux dans un rapport de dépendance juridique. Quant à être dépourvus de droits comme l'esclave pris par force ou acheté, ce n'est jamais leur sort. Car les femmes sont, elles aussi, des membres du groupement social, de même sang et ayant grandi sous le même régime que les hommes : lors même que, dans le mariage patriarcal pleinement développé, elles deviennent la possession d'un homme étranger, elles restent néanmoins en relation juridique, ou du moins, si le mariage supprime l'appartenance au clan, en relation personnelle avec les leurs; et les garçons, lors même qu'ils sont d'abord regardés comme pleine propriété du père, doivent pourtant devenir un jour des membres égaux en droits aux autres membres du groupement, et remplacer la génération présente. Ainsi prend naissance une opposition entre les revendications juridiques les plus différentes, s'entre-croisant en sens divers, et les conditions de fait : opposition que le régime juridique même le plus évolué n'est pas capable de dissiper absolument. Si impérieusement que soient admises certaines normes générales et que les fasse régner la force coercitive du droit, le détail des cas dépend ici essentiellement des facteurs purement individuels et des conditions sans cesse changeantes du moment. Nous avons déjà vu quelle variété de formes a revêtu chez les différents peuples le droit matrimonial et domestique. Mais partout, à côté de la revendication de la soumission absolue, et en conflit avec elle, se fait jour, — au moins à l'occasion, mais plus tard, souvent, d'une façon décisive, — le droit indépendant des femmes ainsi que des enfants. Chez des tribus qui ne connaissent pas, juridiquement, la notion de père, — dans ce qu'on nomme le ma-

triarcat, — la femme possède, non seulement dans le mariage, mais encore juridiquement, une situation assez libre et une propriété personnelle, ainsi que des droits propres sur les enfants, quoique sous la surveillance de ses frères ou de ses oncles maternels. Chez d'autres, là notamment où s'est constitué le mariage par rapt ou par achat, elle peut, surtout quand règne la polygamie, tomber en une entière sujétion. Les femmes exécutent alors tous les travaux dont l'homme a besoin pour l'entretien de sa vie ; il a sur elles droit de vie et de mort, comme sur les esclaves ; elles passent, comme le reste de sa propriété, aux mains de son héritier. En pareil cas, la possession de filles n'a pas de valeur pour la famille, à moins qu'on ne puisse espérer obtenir en les mariant un prix d'achat important ; et la mise à mort des filles nouveau-nées devient une coutume générale. Cependant, même dans ce cas, le droit propre de la femme se manifeste au moins en ceci, que les enfants légitimes ont d'autres droits que les bâtards nés de femmes esclaves ; que son propre fils, lorsqu'il devient maître de la maison, doit lui concéder, suivant une coutume inviolable, les plus grands honneurs et une influence décisive ; qu'elle-même, quand son mari la répudie, devient un sujet juridique indépendant, et, la plupart du temps, a droit au paîment d'une indemnité fixée lors du mariage. Dans d'autres cas encore, la femme mariée conserve une fortune personnelle, parfois, il est vrai, sous la gestion du mari ; mais, le mariage une fois dénoué par la séparation ou la mort, elle en dispose librement, et se trouve, quant au droit de propriété, l'égale des hommes. Si bien que, là où le devoir militaire s'attache à la propriété, elle y devient astreinte, et, par exemple, comme à Corinthe et à Rome, doit supporter les frais de l'équipement d'un cavalier. Un cas analogue se présente quand, à défaut de fils, le droit d'héritage échoit à la fille ; le régime juridique de l'État intervient alors et dispose de sa main. La logique du droit se révèle de la façon la plus frappante lorsque,

dans le clan *Geschlecht* d'où provient le chef ou roi, manque un héritier mâle, et qu'en ce cas, — car dans la maison régnante a souvent cours un droit spécial, s'écartant de celui des autres membres de la population, — on reconnaît un droit de sucession des filles. Il peut ainsi se faire qu'en un État où, par ailleurs, les femmes sont privées de tout droit politique, voire presque de tout droit personnel, une femme parvienne à posséder le pouvoir illimité de l'Etat. Mais, à côté de ces facteurs juridiques, agissent toujours les facteurs personnels. Dans un État qui, comme Athènes, ignore complètement les femmes au point de vue politique, une femme divorcée, comme Elpinikè, et une hétaïre étrangère, comme Aspasie, ont pourtant exercé une grande influence politique ; et, surtout à Sparte et à Rome, l'influence des femmes a de tout temps été considérable. — A de pareilles contradictions aboutit la situation des jeunes gens. Fréquemment, — que le droit domestique soit patriarcal ou matriarcal, — ils sont, à l'entrée de la puberté, promus membres égaux en droits aux autres membres du groupement, par un acte solennel, joint à des cérémonies et initiations religieuses (cf. § 8), ou bien, dans une organisation militaire avancée, par l'admission dans l'armée nationale ; ou encore, le droit détermine l'âge où ils deviennent majeurs, c'est-à-dire acquièrent une capacité juridique privée, et celui où ils peuvent exercer les droits politiques. Mais la contrepartie constante de ces faits, c'est qu'ils ne peuvent entrer en possession de l'héritage que par la mort (ou la retraite) du propriétaire actuel, et jusqu'à ce moment dépendent de lui, non seulement socialement, mais encore juridiquement. Chez beaucoup de tribus, par exemple chez les Sémites (et sans doute aussi chez les Égyptiens), ils échappent à la puissance paternelle quand ils contractent mariage et fondent un foyer personnel (cf. § 12). Ailleurs, comme à Rome, la puissance paternelle est développée jusqu'à ses extrêmes conséquences et maintenue jusqu'au bout ; et ainsi se produit

cette absurdité, que le fils de la maison, en droit public, est pleinement l'égal du père, qu'il peut revêtir les plus hautes fonctions publiques et lui commander, alors qu'en droit privé il ne se distingue en rien de l'esclave : — la domesticité (*familia*) du père de famille se compose à Rome des « libres » (*liberi*), c'est-à-dire de ceux qui, en droit public, sont libres, et qui, après sa mort, le deviennent également en droit privé, et des esclaves (*servi*), qui restent éternellement privés de liberté, et passent, avec le reste de la succession, aux mains de l'héritier, à moins qu'un acte de bon plaisir de leur maître ne les affranchisse de sa puissance et ne les rende du même coup libres en droit public (*liberti*).

L'existence d'une organisation militaire des femmes nous est dans l'antiquité, rapportée des tribus libyennes des Auséens (Hérod., IV, 180 : combats sanglants des vierges à la fête d'Athéna) et des Zauèques (Zeugitana, Herod., IV, 193, femmes conductrices des chariots de guerre ; cf. Nic. Dam., fr. 133 : ἐν Βυζάοις Λίβυσιν [inconnus par ailleurs] ἀνὴρ μὲν ἀνδρῶν βασιλεύει, γυνὴ δὲ γυναικῶν) ; d'où le transfert des Amazones en Libye occidentale dans l'insipide roman du mythographe Dionysios, chez Diod., III, 52 sq. = Schol. Apoll. Rhod., II, 965 [d'après lequel Zénothémis les a transportées en Éthiopie]. Chez les Sauromates [de là, Σαυρομάται γυναικοκρατούμενοι, Scylax, 70 ; Scymnos, *Peripl.*, 885 ; Pline, VI, 19, cf. 39, etc.], « les femmes vont à cheval et combattent avec la flèche et l'épieu, tant qu'elles sont vierges ; elles doivent le rester jusqu'à ce qu'à ce qu'elles aient tué trois ennemis ; ensuite elles se marient après l'offrande des sacrifices légaux, et ne vont plus à cheval, à moins que n'ait lieu une expédition générale du peuple entier (πάγκοινος στρατείη). Elles brûlent leur sein droit [ceci est emprunté à la légende des Amazones] », Hippocr., *De aer.*, 17 ; cf. Hérod., IV, 116 sq. ; Platon, *Leg.*, VII, 804 *e*, 806 *b* ; Nic. Dam., fr. 123, 7. De là vient que les Grecs aient fait émigrer les Amazones de l'Asie Mineure en ces régions, et fait sortir les Sauromates de leur union avec les Scythes scolotiques. Des faits semblables existaient chez le peuple, également iranien (médique), des Sigynnes (§ 568), qu'Hérodote, V, 9, connaît au nord du Danube, tandis que Strabon, XI, 11, 8, les mentionne dans le voisinage de la Mer Caspienne, et raconte à leur sujet : ils ont des chariots attelés de poneys, ἡνιοχοῦσι δὲ γυναῖκες ἐκ παίδων ἠσκημέναι, ἡ δ' ἄριστα ἡνιοχοῦσα συνοικεῖ ᾧ βούλεται. C'est à des coutumes de ce genre que se

réduit tout ce qu'il peut y avoir de réel dans les récits d'une rencontre d'Alexandre (Arrien, IV, 15, 4 ; VII, 13, 2 sq. ; toutes les autres données sont purement fantaisistes) et de Pompée (Théophane chez Strabon, XI, 5, 1 = Plut., *Pomp.*, 35 ; Appien, *Mithr.*, 103) avec les Amazones. — Des coutumes semblables ont dû exister en Asie Mineure à une époque reculée et donner lieu aux légendes d'Amazones qui s'y trouvent localisées, ainsi qu'à la légende du combat avec Athènes (§ 488); cf. Töpffer, art. Amazones dans Pauly-Wissowa.

21. Des difficultés analogues résultent de la situation des vieillards, qui ne sont plus en état de se battre, ni même, à un âge plus avancé, de se procurer leur subsistance. Nous avons déjà vu comment il s'ensuit, chez beaucoup de peuples primitifs, que les vieilles gens se donnent eux-mêmes la mort, ou sont tués, souvent même dévorés, par leurs descendants (§ 12), tandis que chez d'autres, au contraire, la coutume ordonne d'honorer très hautement la vieillesse, et que le droit, ou bien maintient sans diminution jusqu'à la mort leur situation de droit privé, ou du moins impose aux descendants, qui, du vivant même des ascendants âgés, sont entrés en possession de l'héritage, des devoirs déterminés. Mais ils ne sont plus les égaux des hommes en pleine force de l'âge, lorsqu'ils ne sont plus en état de porter les armes. Normalement, dans les organisations militaires développées, la soixantième année marque l'extrême limite du devoir guerrier ; et de là l'on tire fréquemment cette conséquence, que les hommes âgés n'ont plus place dans l'assemblée du peuple, précisément composée des hommes en état de se battre : ainsi, par exemple, à Rome, dans la forme originelle de l'institution des centuries (*sexagenarii de ponte*). Mais ce qui leur manque en force corporelle est plus que compensé par leurs qualités intellectuelles, par leur pénétration, fruit d'une longue expérience. C'est pourquoi ils forment un conseil des « anciens », ayant à délibérer sur toutes les affaires importantes (au nombre desquelles se trouve la juridiction), et dont la communauté des guerriers est obligée de suivre les

instructions, un droit d'acquiescement lui fût-il réservé. La terminologie du droit public des Grecs, des Romains, des tribus sémitiques, montre que ce conseil, au temps où il a pris naissance, ne se composait réellement que de vieillards, — jamais, sans doute, de tous, mais de ceux qui y étaient appelés par choix ou par leur situation à la tête d'un groupement ; — à Sparte, cet usage s'est conservé de manière durable ainsi que, par exemple, chez les tribus australiennes ; et partout en Grèce, il a longtemps été de droit que la fonction de représenter, comme envoyé, la communauté, dans ses relations avec les communautés étrangères, ne pût être confiée qu'à des hommes âgés (πρέσβεις). Mais normalement se font jour, ici encore, d'une façon décisive, les conditions de fait, les droits de la naissance et l'influence prépondérante de personnalités importantes, notamment lorsque prévalent pleinement l'organisation de clan et la situation dominante des chefs de clan (les scheiks des Arabes) : le nom primitif devient un titre honorifique, et le conseil des « anciens » se compose pour une grande part d'hommes dans la force de l'âge, souvent d'hommes tout à fait jeunes, à qui leur situation en ouvre l'accès.

22. Le principe de l'égalité, en droit public, de tous les membres du groupement ne saurait jamais, lors même qu'il existe juridiquement, se réaliser pleinement en fait. Toujours se font sentir les différences de qualités individuelles et de propriété, ainsi que les différences entre les familles et les groupes particuliers, résultant du nombre de têtes, de la propriété et de la considération héréditaire qu'ils possèdent ; et partout il y a des gens plus pauvres ou plus faibles que les autres, qui, soit comme serviteurs attachés à la personne, soit comme clients, entrent au service des puissants et augmentent leur influence. Celui qui ne possède personnellement aucune propriété, ou qui ne possède qu'une propriété insuffisante, en bétail et en serviteurs, ou en terre, et qui doit, par l'effet de sa propre volonté, vivre au service

d'autrui, ne peut, même s'il jouit de la liberté personnelle, soit comme journalier, soit comme artisan, prétendre à une considération indépendante au sein de la communauté. Mais même quand il y a, au-dessus des gens en état de dépendance, une assemblée militaire des hommes entièrement libres, ceux-ci, égaux en droit sans doute, ne le sont pourtant pas encore en fait. D'autre part, tout pouvoir une fois acquis par un individu tend à se transformer en une possession durable, juridiquement reconnue. Par là, la situation personnelle, produit de l'individualité et de destins fortuits, devient un droit, qui s'hérite comme la propriété, et qui détermine la situation juridique des générations suivantes, jusqu'à ce qu'il soit cassé par un nouveau revirement dans le destin de l'individu. Ainsi peut se développer une hiérarchie complète de conditions, telle que la naissance détermine inviolablement, pour toute la vie, la situation juridique d'un chacun : les clans (*Geschlechter*) de haut rang ont seuls en main, comme noblesse héréditaire, la direction de la tribu, séparés qu'ils sont par un large abîme de la masse des hommes libres ; bien au-dessous d'eux tous se trouvent les artisans, et, plus loin, les troupes de serviteurs ou de clients héréditaires, qui sont personnellement attachés au service des hommes libres et surtout de la noblesse, et peuvent prétendre en revanche voir leurs droits protégés par leurs maîtres. Les magiciens et les prêtres peuvent eux aussi devenir une classe fermée, et, éventuellement, une classe héréditaire (§ 32). Le dernier échelon de la population est formé par les esclaves pris à la guerre, enlevés ou achetés, qui, étant étrangers à la tribu, n'ont pas plus de droit que le bétail, à moins que le maître ne renonce à l'exercice de son droit de propriété, et, par là, n'élève le serviteur, soit à la qualité de protégé, soit, comme à Rome, à celle de membre de la communauté. Qu'une telle hiérarchie se soit ou non formée dans un groupement tribal, et dans quelle mesure elle s'y est formée, c'est ce qui dépend, en partie, des conditions de vie, en partie, du carac-

tère propre et de l'évolution historique de la tribu (§ 29 et suiv.).

Institutions militaires.

23. Se défendre et se manifester au dehors, maintenir l'ordre juridique à l'intérieur, telles sont les fonctions essentielles du groupement politique. Juridiction et guerre, telles sont les expressions les plus importantes du pouvoir de l'État. A la fonction guerrière sert l'organisation militaire du groupement. Le régime le plus naturel paraît être que tout membre dans la force de l'âge soit obligé de prendre part au combat ; et c'est indubitablement ce qui s'est produit partout à l'origine. Mais l'évolution ultérieure a créé, là aussi, les plus grandes différences. Chez beaucoup de tribus subsiste l'obligation générale au combat ; les serviteurs eux-mêmes y prennent part dans la suite de leurs maîtres. Mais quand le groupement d'ensemble s'est résolu en groupes plus petits (clans, etc.), ou que de grands chefs de famille (*Geschlecht*), riches possesseurs en bétail ou en terre et pourvus de nombreux clients, sont devenus quasi indépendants, sans doute subsiste encore le devoir coutumier d'assister la collectivité ; mais il ne peut guère, parfois même il ne peut aucunement s'exercer de contrainte juridique obligeant à prendre part à la guerre ; de même qu'inversement le groupement politique n'est pas en état d'empêcher les querelles particulières de ses membres avec des étrangers ou entre eux. Fréquemment, ceux qui n'ont pas de propriété et dépendent d'autrui, surtout les clients, sont exclus aussi bien de l'armée nationale que de l'assemblée commune, notamment lorsque s'est développée une manière de combattre qui exige des armes coûteuses et un exercice corporel impossible à l'artisan. Il peut aussi se former une classe séparée de guer-

riers, soit que la fonction militaire devienne l'apanage d'une classe privilégiée, soit que des conquérants établis dans un pays n'admettent pas au service militaire la population soumise, ou qu'inversement l'État constitue une troupe de guerriers professionnels, qu'il indemnise par une solde. C'est le cas notamment, mais non pas nécessairement ni exclusivement, dans beaucoup de monarchies absolues, qui recrutent leurs guerriers à l'étranger ou forment des esclaves à ce rôle. A ce qui précède s'ajoute toujours l'action de la manière de vivre et du milieu environnant sur le caractère d'une tribu : beaucoup dégénèrent par l'effet des jouissances d'une civilisation développée ; d'autres, qui ont longtemps vécu dans une situation isolée, sûre en apparence, peuvent, même dans une civilisation primitive, perdre entièrement l'esprit guerrier, si bien qu'elles deviennent la proie facile de tout ennemi surgissant soudain.

24. A ces différences se lient, par divers rapports d'action et de réaction, les différentes formes du combat. D'après les armes, le combat se divise en combat à longue distance (flèche et arc, fronde ou boumerang, boulet de fronde) et combat à courte distance (massue, lance, hache d'armes, épée ; — le javelot est intermédiaire entre les deux groupes); d'après le mode de combat, en combat singulier et en bataille rangée. Le premier exige une plus grande éducation personnelle de chaque guerrier, un exercice durable, une résolution courageuse, de bonnes armes, et de plus, autant que possible, des armes défensives ; il se rencontre, par suite, là surtout où existe une hiérarchie aristocratique et où les hommes de haut rang, exercés à la guerre, vont au combat en seigneurs privés, à la tête d'une suite de serviteurs. La bataille rangée, au contraire, suppose l'égalité sociale des guerriers et un fort esprit collectif, la soumission à la loi de l'État et au commandement des organes de l'État, — soumission qui revêt ici la forme de la discipline, — et une éducation militaire commune; par suite, elle se rencontre surtout

dans les monarchies bien établies et dans les tribus démocratiques, ainsi que dans les républiques d'un haut développement. L'armement et le mode de combat s'entre-croisent réciproquement : tireurs aussi bien que lanciers apparaissent tantôt comme troupes serrées, disciplinées, tantôt comme combattants singuliers, — quoique l'assaut en rang serré avec la lance, et surtout avec l'épée, suppose un ensemble plus fortement discipliné que l'attaque d'une troupe de tireurs ; — et il n'est pas rare que les deux modes de combat et différents armements se trouvent réunis dans la même armée.

Éléments de l'organisation politique.

25. Dans tout groupement existe l'impérieux besoin d'une concentration et d'une orientation uniforme de la volonté collective, et, par suite, celui d'une direction ferme et unitaire ; mais il en est surtout ainsi dans le groupement le plus important et qui embrasse tous les autres, la tribu ou l'État. Ce besoin se fait sentir plus fortement que jamais à la guerre, où la collectivité doit être directement concentrée par une volonté unique en vue d'une action unitaire. Mais, même par ailleurs il se manifeste en toute occasion importante, avec d'autant plus de force que la puissance d'un État acquiert un domaine plus étendu, que s'en compliquent les relations extérieures et les fonctions intérieures, et que, par suite, un fléchissement dans la continuité de la volonté directrice réagit d'une façon plus sensible sur les intérêts de la collectivité. Cette unité du vouloir de l'État peut être maintenue par l'assemblée tribale des hommes libres et par le conseil des anciens, si les conditions sociales sont homogènes, et si ces assemblées sont elles-mêmes animées d'un fort sentiment collectif, en sorte qu'une vive conscience des fonctions com

munes tienne en subordination les intérêts individuels : — c'est le cas, notamment, chez les tribus guerrières. L'unité du vouloir collectif peut encore être assurée par une noblesse ou par le conseil seul, quand ses membres sont à la tête de groupes unitaires, soit groupements consanguins, soit groupements d'intérêts (factions), qui suivent leur volonté, — si bien que, ou bien le régime social apparaît comme une communauté d'intérêts naturelle, reconnue de part et d'autre pour inviolable, entre la classe dirigeante et la classe subordonnée, ou bien la suprématie de la classe gouvernante est si solidement fondée que toute opposition des gouvernés serait impuissante. Lorsqu'en pareil cas le sentiment collectif, grâce à l'état de civilisation et à la situation matérielle du groupement politique, et grâce aux représentations qui en découlent, se conserve vivant chez les dirigeants, lorsqu'en cas de conflit ils mettent à l'arrière-plan leurs intérêts personnels, sachant que ceux-ci seraient ruinés si on les faisait exclusivement ressortir, lorsqu'ils savent, par des négociations et des concessions, assurer la réalisation d'une volonté unitaire, une communauté ainsi organisée peut se maintenir durant de longues périodes en un état de bon ordre. Cette organisation se trouve, non seulement dans des États d'un développement avancé, comme les aristocraties grecques ou Rome, ou comme les aristocraties marchandes de Corinthe, de Carthage, de Massalie, etc., mais assez souvent aussi dans des régimes bien plus primitifs, par exemple chez beaucoup de tribus sémitiques et celtiques.

26. Ces organisations, — qu'elles reposent, démocratiques, sur la liberté commune, ou qu'elles obéissent, aristocratiques, soit à la domination d'une noblesse fermée, héréditaire, soit, sous une forme plus lâche, au gouvernement des hommes à qui leur crédit et leur richesse personnels ouvrent l'accès des cercles dirigeants, — constituent l'État « libre ». Dans cet État, l'activité exécutive, qui demande une individualité, — en première ligne, le commandement suprême à la guerre, —

incombe à des fonctionnaires, chargés de ce soin à titre temporaire ou durable, qui ne sont que les organes exécutifs du gouvernement, et ne possèdent vis-à-vis de la collectivité aucun droit indépendant, inhérent à leur personne, mais seulement les droits que l'État a décernés à la fonction en vue de l'accomplissement des tâches qu'elle comporte. Mais le cas de beaucoup le plus ordinaire, — en dehors de constitutions d'un très haut développement, — c'est qu'au moins la direction militaire soit confiée de façon durable à une individualité, à un chef (roi), qui se sépare par là de la masse des membres de la tribu. Le plus souvent il exerce aussi les fonctions judiciaires, soit seul, soit d'accord ou en concurrence avec le conseil des anciens, le tribunal populaire, ou des juges constitués à cet effet. A ces droits s'en ajoutent d'autres, en particulier la direction du conseil. En lui se concentre, sinon tout entier, du moins pour une part, le pouvoir coercitif du groupement; et ce pouvoir comporte le droit de commander et de prétendre à l'obéissance absolue, — droit qui d'abord, sans doute, ne se fait jour qu'à la guerre, mais qui plus tard, notamment en cas de nouveau progrès, intervient fréquemment aussi dans l'état de paix, d'autant que même alors une préparation à la guerre est indispensable. A ce qu'il semble, c'est l'existence d'un pouvoir de chef, fréquemment limité, il est vrai, par les tendances et les organisations adverses, qui a partout été le fait premier, et la constitution « libre », là où elle existe, n'a jamais été qu'un produit de l'évolution historique. C'est pourquoi s'y retrouvent assez souvent des vestiges du pouvoir du chef ou du roi, par exemple un emploi héréditaire de général, ou des droits honorifiques de la famille princière, mise pour le reste sur le même pied que les familles de haut rang. Dans beaucoup d'autres cas, la puissance du chef s'est maintenue dans un équilibre oscillant avec les autres pouvoirs; plus fréquemment encore, peut-être, elle est devenue une puissance suprême, devant laquelle tout autre droit s'évanouit, de sorte

que les sujets sont à l'égard du souverain despotique ce que les esclaves sont à leur maître, et que les actes juridiques de l'État deviennent des actes de volonté, purement personnels, du souverain. En général, l'unité de la direction et l'existence d'un pouvoir supérieur aux intérêts privés et aux partis, capable de maintenir et d'appliquer l'ordre juridique sans considération de personne (cf. la légende médique qui donne pour origine à la royauté l'activité judiciaire, dans Hérodote, I, 96 et suiv.), assurent aux régimes monarchiques une supériorité marquée sur les constitutions libres, — supériorité qui se fait, en particulier, vivement sentir dans une société primitive. La rançon de cet avantage, c'est que ces régimes reposent entièrement sur la personnalité. Si la monarchie, d'ordinaire, est fondée par une personnalité puissante, supérieure aux autres, et possédant un vif sentiment des tâches qu'elle assume, la maison régnante, la plupart du temps, dégénère très vite, et le gouvernement échoit à des souverains qui ne sont plus à la hauteur de ces tâches. Abusant sans scrupule de leur situation pour contenter leurs désirs et leurs caprices personnels, ils en viennent à dépendre entièrement de serviteurs indignes et de favoris incapables.

27. Selon l'ordre juridique, le pouvoir de chef s'obtient par une décision volontaire de la communauté, soit qu'entre plusieurs égaux l'un soit promu par choix, soit qu'un droit héréditaire déjà existant soit reconnu et confirmé par prestation de serment. En fait, par contre, ce pouvoir naît aussi souvent d'un acte de violence, d'une usurpation, d'un meurtre, d'un asservissement de l'État par un homme puissant, qui a groupé autour de lui ses partisans. Mais toujours le fait acquis se transforme en un état de droit, qui exige, comme la propriété, une reconnaissance durable, et qui, comme celle-ci, s'hérite. Par là, en même temps que le chef, le groupement consanguin à la tête duquel il est placé se trouve élevé au-dessus de la masse des autres : en lui vit un droit spécial, qui l'appelle, et l'appelle seul, à la direction du

groupement politique : ce droit s'incarne sans doute pour un temps dans le chef ou roi actuel, mais tous les membres de sa famille y ont part. La transmission héréditaire de la dignité souveraine subit l'influence des besoins généraux sur lesquels celle-ci repose : c'est pourquoi le droit d'héritage ayant cours pour la maison régnante diffère souvent de celui qui a cours pour les autres membres de la tribu. Il peut se faire — et tel est, sans doute, le plus souvent, le cas primitif — que le droit de la famille occupe tout à fait le premier plan, si bien que, lorsque le chef est mort, le plus capable d'entre ses parents ayant un droit d'héritage devient son successeur : ceux qui lui tiennent de plus près quant au droit d'héritage, s'ils sont moins capables ou mineurs, sont laissés de côté. Mais il se peut aussi que le droit concentré dans la personne du souverain domine à tel point, que même un enfant, d'un rang déterminé dans l'ordre des naissances, ou bien une femme, soient reconnus comme exclusivement appelés à la succession; — ce dernier cas, non seulement dans des régimes de droit maternel, mais là même où existe la famille sévèrement patriarcale, voire où la fille est, par ailleurs, défavorablement traitée ou même exclue par le droit successoral, comme par exemple en Angleterre. Si néfastes que puissent devenir l'état de choses ainsi créé et les troubles qui en résultent, le principe dudit état de choses, c'est-à-dire le droit à la propriété de la souveraineté, droit reconnu, incorporé à la personne, est indispensable à la sécurité et à la persistance de cette souveraineté : par là seulement le membre individuel de la maison régnante acquiert l'autorité et la force que réclame sa fonction.

28. Entre ces deux extrêmes, despotisme absolu et constitution libre pleinement développée, sans aucune prérogative s'attachant à une personnalité individuelle ou à des familles privilégiées, s'intercalent un grand nombre de degrés et de formes intermédiaires. Dans chacune de ces formes, le pouvoir de l'État peut atteindre à une intensité monstrueuse,

au point d'absorber presque tout le reste, ou au contraire, être si faible, que les fonctions les plus importantes de l'État ne soient pas ou ne soient que très insuffisamment remplies. Les constitutions ne sont pas non plus nécessairement liées à un état déterminé de civilisation. Car d'une part, en Orient, par exemple, et chez les Indiens d'Amérique, le développement d'une civilisation supérieure se trouve joint à une constitution despotique (offrant divers degrés), tandis que, chez les nomades et demi-nomades sémites (mais aussi, en Phénicie, dans une organisation urbaine), ainsi que chez les tribus indiennes nomades ou chez les peuples européens qui n'ont pas encore atteint une complète sédentarité, nous ne rencontrons qu'un pouvoir borné de chef joint à des institutions libres, ou encore une complète suprématie de ces dernières. Mais, d'autre part et inversement, un complet despotisme règne chez la plupart des tribus nègres ; et chez les Mongols, les Scythes iraniens, etc., le pouvoir royal est très fortement développé. Les Grecs et les tribus italiotes, en engendrant une civilisation plus haute, ont renversé le pouvoir royal ; les peuples chrétiens-germaniques l'ont, au contraire, renforcé. Seule la formation de grands royaumes conquérants semble, à moins qu'une très haute civilisation ne soit atteinte, exiger d'une façon nécessaire la monarchie absolue. — Le passage de l'une à l'autre des formes d'État n'est pas rare ; il s'accomplit souvent, sous l'action d'influences extérieures déterminées, d'une façon tout à fait soudaine, au cours d'une seule génération. Mais en général, chaque forme d'État, là où elle existe, passe pour fondée sur l'évidence et immuable, comme toute coutume et toute conception régnante. C'est ce qu'on observe de la façon la plus surprenante dans les États rigidement despotiques. Là, les vices de la forme politique existante recommencent sans cesse à se manifester très énergiquement, et l'histoire de ces États s'écoule dans une suite ininterrompue de soulè-

vements, de meurtres et d'usurpations ; la constitution de tous les États de ce genre est, en fait, suivant la boutade lancée après le meurtre de l'empereur Paul de Russie, « le despotisme tempéré par l'assassinat ». Mais c'est à peine si jamais l'idée se fait jour de créer un meilleur état de choses par un changement de forme politique. La nécessité de l'existence de l'État vit dans la conscience d'un chacun, chez les peuples cultivés aussi bien que chez les plus barbares ; par suite, il ne peut être, pense-t-on, que tel qu'il fut jusqu'à présent. Ainsi voyons-nous que les hommes même qui ont renversé ou assassiné un souverain incapable ou brutal, en élèvent au trône un autre à peine meilleur, et se soumettent à lui sans résistance, parce qu'ils se courbent devant la toute-puissance de l'idée d'État.

Stades de la vie économique et du développement de la civilisation.

29. Les plus anciens hommes ont pu vivre principalement en peuples chasseurs (et pêcheurs) : les animaux dont ils font leur butin leur donnent la nourriture et le vêtement ; viennent s'y ajouter les fruits des arbres et des buissons. Chez beaucoup de tribus s'est constituée en outre, comme on sait, l'anthropophagie, la chasse aux hommes, suivie de la consommation de la chair des victimes. Le premier grand pas vers la civilisation fut l'élevage des animaux domestiques : d'abord celui du petit bétail (chèvres, moutons, et aussi porcs), plus tard, chez mainte tribu, celui des chameaux, des chevaux, etc. Il procure à l'homme une activité durable et en même temps pacifique ; il le force, en outre, à entrer plus étroitement en rapport avec le sol. Un peuple chasseur peut exister partout où il y a du gibier ; un peuple pasteur, sans doute, n'est pas lié non plus à une résidence fixe, mais il

doit rechercher les endroits qui fournissent une pâture aux troupeaux, et tâcher de les maintenir en sa possession. Là même où le sol n'offre qu'une pâture temporaire, comme dans le désert, les tribus nomades sont malgré tout restreintes à des domaines déterminés, entre lesquels elles vont et viennent avec leurs troupeaux ; et souvent les éleveurs, lors même qu'ils n'habitent que dans des tentes ou de légères huttes, constituent déjà des établissements assez fermes, à forme de village. Mais une complète transformation des conditions de vie survient aux lieux où se pratique l'élevage du bœuf, et où s'est développée conjointement la culture des céréales, l'agriculture. Car le bœuf demande de tout autres soins que le petit bétail et dépend à un bien plus haut degré de conditions telluriques déterminées ; et bien que les pâturages puissent changer, et, par exemple en pays de montagne, se trouver à de grandes distances les uns des autres, un état régulièrement migratoire et nomade de la tribu entière devient impossible. L'élevage du bœuf force l'homme à la sédentarité et, par suite, au développement d'une civilisation plus haute. Quels immenses bienfaits l'homme lui doit, comment il sert de base à tout son régime de vie, à toute sa civilisation, et, par suite, à la supériorité acquise sur d'autres tribus, où règnent des formes de vie plus basses, c'est ce dont tous les peuples parvenus à ce stade ont parfaitement conscience, comme le prouve leur religion, le culte du taureau et de la vache. C'est bien plus lentement que l'agriculture acquiert une importance dominante ; elle consomme la rupture avec la manière de vivre antérieure et attache complètement l'homme à la glèbe ; elle lui apparaît souvent, par suite, comme indigne et humiliante. Et pourtant, une fois que les céréales et le pain ont pénétré quelque part, il n'est plus possible de s'en passer. C'est pourquoi la culture du sol est souvent laissée aux serviteurs et aux femmes, tandis que l'homme libre ne doit pas s'y livrer. Mais lorsque l'agriculture a complètement prévalu et est devenue l'occupation

essentielle d'une tribu, les conditions de vie de cette tribu, son régime politique et juridique se transforment de fond en comble : des institutions toutes nouvelles remplacent les anciennes formes de vie, — quoique bien des éléments de la rigide tradition juridique et coutumière puissent encore se maintenir durant de nombreuses générations, sous forme de prescriptions et d'usages devenus incompréhensibles et absurdes.

30. A laquelle de ces formes de vie, auquel de ces stades de civilisation parvient une tribu, c'est ce qui dépend, pour une part, des conditions extérieures dans lesquelles elle vit, et surtout de la nature de l'habitat. Dans le désert, un peuple sédentaire d'agriculteurs est impossible, tandis qu'une fertile vallée pousse au développement de l'agriculture, et est souvent, en revanche, inhabitable pour des nomades. Mais à ces conditions extérieures s'ajoutent comme facteur décisif les dispositions naturelles de la tribu, qui peuvent, sans doute, être renforcées ou contrecarrées par des influences extérieures, mais qui, dans leur racine, constituent quelque chose de donné en fait, et qui ne comporte pas d'autre explication, au même titre que les dispositions corporelles et intellectuelles de chaque individu. Des diverses possibilités qu'offrent la nature, les caractères du sol, l'homme n'a jamais saisi que telle ou telle. Ne rappelons ici que les grandes vallées d'Amérique, qui auraient pu devenir les centres d'un haut développement de civilisation, aussi bien que les vallées du Nil, de l'Euphrate et du Hoangho, mais que les Indiens ont laissées complètement inutilisées. Ajoutons que les Malais, malgré les conditions offertes par leur monde insulaire, et malgré le haut développement de la navigation, ne sont pas parvenus à une civilisation élevée, indépendante, — pour ne pas parler des Caraïbes des Indes occidentales. Inversement, les tribus sémitiques, dans l'Arabie isolée, en grande partie complètement aride, voire, sur de larges étendues, couverte de sables désertiques, ont

exploite tous les moyens qu'offrait la nature, ainsi que le contact d'autres peuples d'une civilisation avancée. Elles ont, partout où cela se pouvait, développé l'agriculture et la vie organisée, le commerce et le régime urbain, et joué dans l'histoire de l'humanité un rôle comme en jouèrent peu d'autres peuples ; et cela non pas seulement à titre d'agents moteurs ou bien en tant que destructeurs de civilisation, comme les tribus de la steppe mongole, mais bien en tant que porteurs d'une civilisation nouvelle, qui, sans doute, dépend, sous bien des rapports, de civilisations plus anciennes, mais n'en porte pas moins absolument l'empreinte de leur génie et de leur individualité propre. Ici comme partout, il apparaît clairement que la nature et la géographie ne forment que le substrat de la vie historique, qu'elles n'offrent que des possibilités de développement, non des nécessités. L'histoire n'est en aucune façon dessinée d'avance dans la nature d'un pays, si indéniable soit-il que cette nature constitue l'une des conditions nécessairement données de l'histoire ; ce qu'il y a de décisif, partout, dans la vie humaine, ce sont les facteurs spirituels et individuels, qui utilisent ou négligent le substrat donné, au gré des dispositions et des volontés. Par là seulement, la possibilité offerte par la nature devient réalité historique.

31. Parmi les nouveaux éléments qui entrent en jeu dans la vie de la tribu lorsqu'apparaissent l'agriculture et la sédentarité, le plus important est la constitution de la propriété foncière. Le sol commence souvent par être la propriété d'une collectivité, groupement consanguin ou bien communauté de canton ou de village, et celle-ci le répartit périodiquement, pour la culture et la jouissance, entre ses membres pleinement qualifiés. Mais généralement, soit dès le début, soit après une courte période, se forme une propriété privée du « lot », qui est concédé à l'individu, et doit servir à l'entretien de la famille dont il est l'actuel représentant, — ou bien dont l'individu, s'il s'agit d'un terrain jusqu'alors sans maî-

tre, prend lui-même possession. Par là, en même temps que les hommes s'attachent au sol, leurs résidences deviennent fixes ; il se constitue des établissements clos, des communautés de canton et de village, des villes. Le groupement tribal, le groupe humain que maintient un lien idéal, se transforme en une agglomération d'hommes qui habitent ensemble ; et quoique l'ancien régime de droit personnel continue longtemps encore à agir, — ce n'est que dans des États d'une évolution très avancée que s'applique le principe purement territorial, suivant lequel tout habitant du domaine de l'État est considéré comme en étant membre et comme soumis au droit de l'État, — l'élément local n'en passe pas moins tout de suite au premier plan. Les membres du groupement tribal continuent sans doute à se désigner d'après le nom de la tribu, mais en y ajoutant l'endroit où ils demeurent ; ils ont un pays natal fixe, auquel ils sont attachés d'un lien plus indissoluble encore qu'à la tribu. Très souvent les noms du pays ou de l'endroit donnent naissance à de nouveaux noms de tribu et d'État. La manière de vivre et les besoins se transforment de fond en comble, et cette transformation réagit sur l'organisation politique et militaire. La communauté des guerriers libres de la tribu devient une communauté de paysans ou de grands propriétaires fonciers. L'assemblée tribale ne peut que rarement se réunir ; un territoire étendu ne peut que difficilement conserver son unité, et seulement à la condition que soient créées des institutions politiques tout à fait nouvelles ; en revanche, partout se forment des oppositions locales et des intérêts divergents, qui sont plus forts que le lien commun. C'est ainsi que la sédentarité mène d'abord, généralement, à un relâchement, et, très souvent, à la rupture complète de l'ancien groupement politique (la tribu) ; les subdivisions antérieures de celui-ci, groupes familiaux (*Geschlechtsverbände*), clans, cantons, villes, deviennent des États indépendants ; le groupement tribal, s'il ne disparaît pas absolument, de-

vient une fédération lâche et sans force, qui souvent ne survit qu'en des fêtes religieuses, des marchés annuels, etc., et dans l'uniformité de langue et de coutume. On a déjà fait observer plus haut (§ 6) qu'il est souvent difficile, voire tout à fait impossible, d'indiquer quel groupe, dans ce stade, doit proprement être regardé comme l'État, si c'est le groupement le plus étendu ou le plus petit, le pays ou la communauté particulière. Car, en même temps, les organes de l'État, pour autant qu'ils existent encore, perdent en puissance et en importance. Les conditions et les oppositions locales, l'éloignement dans l'espace, obstacle alors bien plus grave qu'il ne l'est quand la vie tribale n'est pas encore devenue sédentaire et n'est pas liée au sol, les incessantes exigences économiques propres à chaque région, empêchent l'intervention efficace de ces organes et détruisent le sens collectif, le sentiment de l'unité commune. Par suite, les groupements inférieurs, qui se retrouvent en chacun des établissements particuliers, groupes consanguins, familles (*Geschlechter*), phratries, subdivisions politiques et militaires (clans, *phylai*, tribus [*Tribus* (1)], etc.), acquièrent un surcroît d'importance : dans un cercle plus étroit, une action d'ensemble est plus facilement possible, et la protection dont les droits de l'individu ont besoin a plus de chances d'être efficace. En outre, la civilisation transformée et accrue fournit les moyens de s'abriter des périls par des fortifications, des châteaux forts, des remparts. Qu'apparaisse effectivement un ennemi puissant, le pays est souvent laissé presque sans défense et devient aisément sa proie.

L'hypothèse, défendue par G. Hanssen, et qui fut longtemps généralement adoptée, suivant laquelle la propriété privée du sol aurait partout été, à l'origine, précédée d'une propriété collective, avec partage périodique, comme celle que César et Tacite décrivent chez les Germains, a

(1) Ne pas confondre avec *Stamm*, que nous sommes forcé de rendre également par le mot *tribu*. (*Note du traducteur*.)

été récemment très fortement combattue; en tout cas, le *mir* russe, qui passe pour le type de cette propriété collective, n'a pris naissance qu'au XVIIe siècle. En fait d'exemples provenant de l'antiquité, je ne connais, en dehors des Germains, que les Dalmates (ἴδιον τῶν Δαλματέων τὸ διὰ ὀκταετηρίδος χώρας ἀναδασμὸν ποιεῖσθαι, Strabon, VII, 5, 5) et les Celtes Vaccéens en Espagne (οὗτοι καθ' ἕκαστον ἔτος διαιρούμενοι τὴν χώραν γεωργοῦσι, καὶ τοὺς καρποὺς κοινοποιούμενοι μεταδιδόασιν ἑκάστῳ τὸ μέρος, καὶ τοῖς νοσφισαμένοις τι γεωργοῖς θάνατον τὸ πρόστιμον τεθείκασι, Diod., V, 34, 3); pourtant certains vestiges, chez les Grecs et les Israélites, remontent peut-être à un semblable état de choses, pleinement disparu, en tout cas, à l'époque historique: notamment la désignation du bien héréditaire comme « lot », et les données relatives à la propriété foncière concédée à chaque Spartiate. — Chez les Ibères, dans le passage de Strabon cité § 32, la situation diffère en ceci, que la famille, gouvernée par le plus âgé, forme une complète unité économique. A un tout autre ordre d'idées appartient le fait que, chez les Grecs et ailleurs, le bien héréditaire passe pour propriété de la famille, c'est-à-dire de l'enchaînement des générations, et souvent, par suite, ne doit pas être aliéné par le détenteur temporaire.

32. La propriété foncière héréditaire renforce l'inégalité sociale et favorise la constitution d'un État de castes, ayant à sa tête une noblesse puissante, tandis que non seulement le non-possédant, mais aussi le petit paysan, qui ne peuvent, par leurs propres forces, se défendre contre les entreprises des puissants, contractent à leur égard une situation de protégés, et deviennent clients, voire assez souvent serfs. En outre, les nouveaux besoins vitaux engendrent de nouvelles professions; la division du travail commence. Déjà, dans la vie tribale la plus primitive, il y a des gens qui possèdent l'art, fermé à tous les autres, d'entrer en relation immédiate avec le monde des esprits et de le faire servir à l'homme, ou de s'informer de la volonté des dieux: magiciens, voyants, devins (§ 48). Ils forment par suite une classe spéciale, qui met ses capacités au service de la collectivité comme à celui de l'individu, et acquiert par là subsistance, influence et pouvoir. Le développement de la religion et du rituel mène de plus, la plupart du temps, à la formation

d'une classe de prêtres (§ 64). A mesure que se développent la technique et les besoins, à ces professions viennent s'en joindre d'autres : gens sans propriété personnelle, qui emploient contre indemnité, au service des possédants de la tribu, l'art qu'ils ont appris, et leur vendent les marchandises qu'ils ont fabriquées, artisans (surtout forgerons), médecins, danseurs et bouffons ; en outre, marchands, qui débitent des marchandises étrangères. Ces professions s'accroissent maintenant en étendue et en importance ; il s'y en ajoute d'autres, comme celles de navigateur et de commerçant, qui dès lors veulent à leur tour entrer en ligne de compte dans la vie politique. De plus, quand le développement de la civilisation mène à l'invention de l'écriture, il se forme une classe professionnelle de scribes, qui devient indispensable au souverain et à ses organes, ainsi qu'aux grands propriétaires, pour les tâches de l'administration et de la justice, et qui, sous la suprême surveillance des plus hauts fonctionnaires, constitue la classe de fonctionnaires chargée de diriger les affaires courantes : c'est ce qui arrive en Égypte, en Babylonie, et, plus tard, dans tous les États civilisés de l'Orient. Le recrutement de cette classe, l'instruction des jeunes gens dans l'art difficile de l'écriture (et du calcul), sont partout étroitement rattachés au clergé et aux temples. — Souvent un long temps s'écoule, avant que sorte de cet état de choses un nouveau régime politique, constitué, cette fois, d'une façon bien plus riche et plus puissante que le vieil État tribal, et auquel, par suite, on réserve souvent le nom d'État, au sens étroit. Le cas où le stade de transition est le plus vite dépassé, c'est celui où une forte royauté maintient en un faisceau unique un ensemble étendu de gens de même tribu, contraint les tendances locales et centrifuges à se soumettre à sa volonté et à un nouvel et durable régime d'État. Des exemples vivants d'une complète décomposition, du sein de laquelle les plus petits groupes locaux ne donnent que très graduellement naissance à un État moderne,

fortement charpenté, nous sont offerts par les Israélites, les Grecs, les populations italiotes, et aussi, — quoiqu'il s'y mêle d'autres éléments, survivances de la civilisation antique, — par l'évolution des peuples chrétiens-germaniques du monde moderne. Mais très souvent l'évolution se fige à un stade déterminé, que prolonge de façon durable le régime politique et juridique. Comme exemple d'un tel état de choses, citons la description que Strabon (XI, 3,6) nous a conservée des Ibères (Géorgiens) du Caucase : « Les habitants du pays se divisent en quatre catégories (γένη, c'est-à-dire ici classes héréditaires, castes). La première est celle où ils choisissent les rois, et cela d'après la parenté et l'âge, en prenant le plus âgé ; celui qui suit immédiatement rend la justice et conduit l'armée. La deuxième est formée par les prêtres, qui veillent également aux relations juridiques avec les peuples voisins. La troisième, ce sont les guerriers et les agriculteurs ; la quatrième, ce sont les clients (λαοί), les serviteurs royaux (ils sont donc propriété de l'État tout entier, non de l'individu), qui s'acquittent de tous les services nécessaires à la vie. Mais la propriété est commune par familles, dans chacune desquelles le plus âgé exerce la souveraineté et gère la fortune. »

Rapports entre les tribus. Commerce, hospitalité, habitants étrangers.

33. Entre les groupes humains particuliers ont lieu des rapports incessants d'espèces très diverses, tantôt hostiles, tantôt amicaux ; ils mènent tous à de perpétuels mélanges. L'importance des guerres, de la conquête et de l'asservissement de tribus étrangères, de la réaction qui s'ensuit sur la tribu conquérante, n'appelle qu'une brève allusion. Il faut y ajouter le rapt d'esclaves, et surtout le rapt de femmes,

qui, chez beaucoup de tribus, est organisé d'une façon tout à fait systématique. Inversement ont souvent lieu des relations amicales durables, qui rendent possible une communauté matrimoniale. Continuellement, des individus isolés sont chassés de leurs tribus, surtout par l'effet de la vengeance du sang, et cherchent auprès d'une tribu étrangère accès et protection, ce qu'on leur refuse rarement ; et assez souvent, des groupes entiers (clans) s'agrègent à une tribu étrangère, tantôt à la suite de conflits politiques, tantôt parce que le territoire natal devient trop étroit pour eux. A cela s'ajoute l'échange de marchandises entre les tribus : des marchands vont de l'une à l'autre, pour faire à l'étranger un gain plus important qu'il ne serait possible chez eux. Nulle tribu, pour peu, du moins, qu'elle ait dépassé l'état de choses le plus complètement primitif, ne trouve dans ses résidences tout ce dont elle a besoin ; plus la civilisation s'accroît, plus devient fort le besoin de produits étrangers, et, par suite, ces marchands, avec leurs marchandises, sont le plus souvent les très bienvenus.

34. L'individu étranger à la tribu est, en lui-même, privé de droits ; le régime juridique de la tribu ne vaut pas pour lui, nul groupement consanguin ne se tient derrière lui pour le défendre, et chacun peut, sans en être empêché, le détrousser, l'asservir, le tuer. Néanmoins, dès que, par des formes déterminées, telles que la participation au repas, l'acte d'entrer dans la tente ou de toucher le foyer, il a contracté un lien avec un individu, il passe partout pour sacré et inviolable. Il est sous la protection de l'hospitalité, et son hôte est obligé de le défendre comme un parent consanguin. Le droit d'hospitalité forme l'indispensable complément du droit du sang et de la vengeance du sang. Nulle part n'apparaît plus clairement qu'ici comment les besoins pratiques de la société humaine, dès ses stades les plus primitifs, engendrent des représentations idéales, que la morale et la coutume consacrent, et qui deviennent des postulats évi-

dents de la pensée et de l'action. Il n'y a pas de pouvoir terrestre qui punisse la violation de l'hospitalité, à moins que la tribu étrangère, s'intéressant à l'un des siens, n'intervienne en vengeresse. Mais le facteur idéal n'en agit que plus fortement : il se présente sous la forme d'une obligation religieuse ; le droit d'hospitalité se trouve sous la protection des puissances supra-terrestres, sous la garde des dieux. Ici comme dans tous les cas semblables, la religion n'est pas, quoi qu'on ait souvent pensé, l'origine de la coutume, mais au contraire le produit et l'expression d'une institution sociale, de la vie réglée de la collectivité humaine. — L'hospitalité peut donner naissance à un rapport durable de protection, à une clientèle : ainsi se constitue l'élément des habitants étrangers (métèques ; chez les Sémites, *gèr*), qui n'appartiennent pas à la communauté tribale, mais qui s'y sont annexés suivant un rapport juridique réglé et moyennant la prestation de services déterminés. Des tribus entières peuvent de même entrer ainsi dans la clientèle d'une autre : elles en augmentent alors la puissance, lui doivent le service militaire, lui payent des tributs, s'acquittent envers elle de corvées, etc., selon la coutume ou les dispositions d'un contrat conclu à ce sujet. Mais même les relations avec des tribus indépendantes, on cherche à en faire des rapports de droit. Sans doute on ne possède, vis-à-vis de la tribu étrangère, nul pouvoir de contrainte juridique : mais on n'en a pas moins à son endroit des prétentions juridiques, dont on exige la reconnaissance, et dont on punit la violation par la guerre. De là, chez beaucoup d'États, — sous une forme typique, par exemple, chez les Romains, — le développement d'une procédure juridique réglée vis-à-vis des communautés étrangères, précédant obligatoirement l'ouverture de la guerre. D'autres tribus, il est vrai, commencent la guerre selon leur bon plaisir, sans fondement juridique ; elles considèrent les étrangers comme des ennemis dépourvus de droits. Mais la possibilité demeure toujours d'une négocia-

tion et d'un traité, qui instaurent un rapport juridique. Par suite, il y a au moins un principe de droit des gens, qui est universellement reconnu : les messagers qu'un peuple étranger envoie selon des formes déterminées, sont inviolables : ils sont sous la protection de l'hospitalité, et c'est un crime inexpiable que de leur faire du mal ou de les tuer.

Quant au point jusqu'où s'étend le droit d'hospitalité de l'étranger, les règles sont naturellement très variables : mais les populations qui ne le reconnaissent à aucun degré constituent de rares exceptions. Les anciens rapportent le fait des Taures de Crimée et des tribus thraces des bords de la Mer Noire, surtout des Bithyniens par ex., Xénoph., *Anab.*, VI, 4, 2 ; VII, 5, 13 ; chez Nic. Dam., fr. 127, est établie une différence entre le traitement qu'on applique aux égarés et celui qu'on réserve aux étrangers venus à dessein, différence qui ne saurait guère être historique). Plus tard se manifeste souvent, à côté du brigandage, la tendance à maintenir sans mélange sa propre nationalité et les coutumes de celle-ci, tendance qui, à Sparte par exemple, a conduit aux ξενηλασίαι.

Race, famille linguistique, groupe ethnique.

35. En idée, tout groupement humain — État tribal, État-cité, État territorial, aussi bien que les groupements plus petits inclus dans les premiers — est fermement délimité d'avec ce qui l'entoure, et d'une durée éternelle. C'est précisément cette idée qui s'incorpore dans le culte du groupe, dans les dieux éternels qui l'ont créé et continuent de le conserver, ainsi que dans la croyance à la communauté de sang et d'origine, qui unit ses membres et les sépare de tous les autres hommes. En fait, par contre, l'existence de chaque groupement est dans un flux perpétuel : chacun rejette incessamment des éléments qui lui appartiennent, et en accueille d'étrangers ; chacun ne se maintient généralement que durant un petit nombre de siècles à peine. Seul est éternel le

groupement en soi, c'est-à-dire l'organisation des hommes en groupes particuliers, délimités et juridiquement réglés; tout groupement concret n'est qu'une forme phénoménale, transitoire, de cette idée. Pas plus que l'homme isolé, le groupement isolé, l'État isolé n'existent jamais; le continuel échange, l'action et réaction incessante, physique et psychique, où il se trouve à l'égard d'autres formations de même espèce, engendrent des formations plus étendues, homogènes, dont il fait partie. La corrélation entre l'assimilation et la différenciation, qui régit le rapport de l'individu humain aux groupements (§ 4), se répète ici sur un plan plus vaste. Les grandes unités, qui embrassent un nombre considérable d'États et de tribus, se divisent en deux groupes; celui que nous considérons d'abord comprend la race, la famille linguistique et le groupe ethnique. — C'est, il est vrai, une vue très généralement admise, qu'on doit chercher dans ces unités la plus vieille et la plus profonde division du genre humain; et cela peut sembler une hérésie que d'élever des doutes sur l'exactitude de cette conception. D'abord, pense-t-on, auraient pris naissance les principales races, alors à l'état de groupes bien plus petits, bien plus restreints spatialement; puis, en s'élargissant davantage, elles se seraient scindées en familles linguistiques, celles-ci en peuples particuliers, et finalement, ces derniers, à leur tour, en tribus et en groupes locaux. Il ne fait pas de doute que le processus de formation de nouveaux groupes plus ou moins étendus ne se soit très souvent déroulé de la sorte; mais la marche contraire, la réunion en une nouvelle unité d'éléments primitivement séparés, a dû se présenter encore bien plus souvent et produire bien plus d'effets encore.

36. D'abord, en ce qui concerne la race, il est certes possible que le genre humain se soit réparti dès l'origine en variétés différentes, ou qu'il se soit scindé de très bonne heure en de telles variétés; sur cette question, il ne m'appartient pas de juger. Par contre, il est entièrement certain

que toutes les races humaines se mêlent continuellement, qu'elles ne se laissent toutes définir qu'*a potiori*, qu'une distinction tranchée entre elles, loin de réussir, est tout à fait impossible, — un exemple typique nous est offert par les populations de la vallée du Nil, — et que ce qu'on nomme un type de race pur ne se trouve que là où des populations ont été maintenues par des circonstances extérieures dans un isolement artificiel, comme par exemple en Nouvelle-Guinée et en Australie. Mais rien ne justifie l'hypothèse suivant laquelle l'état primitif, naturel, du genre humain se présenterait à nous dans ce cas. Loin de là, il semble bien plus naturel d'admettre que cette homogénéité résulte de l'isolement et du manque d'apport de sang étranger. D'importantes oppositions de races se rencontrent lorsque, au cours de l'évolution historique, à la suite de migrations et de conquêtes, des peuples venant de territoires très éloignés se heurtent directement. Mais alors se produit très vite un mélange, qui crée généralement diverses formes intermédiaires, et peut aussi, à l'occasion, aboutir à ce résultat, qu'un peuple perde entièrement son type de race et prenne un type étranger, comme c'est le cas des Ottomans et des Magyars. Mais de telles évolutions ne sont nullement le produit d'une civilisation avancée et d'un haut degré de vie historique : elles ont lieu partout sur la terre, et dans tous les temps. Les facteurs de mélange dont traitent les §§ 33 et suiv., conquêtes, asservissement de peuples étrangers, rapt de femmes, esclavage, continuel accès d'étrangers auprès d'une tribu à titre de protégés et de métèques, hospitalité et rapports hospitaliers, échange de marchandises et commerce, n'ont pas été moins fréquents aux temps primitifs qu'aux époques historiques. Si, dans un état évolué de civilisation, plusieurs de ces formes régressent, ceux des modes de contact qui ont progressé n'en acquièrent que plus d'influence, en même temps que l'immigration et l'émigration. Tout cela crée, lentement sans doute, mais constamment

et sans interruption, un mélange corporel et spirituel, une assimilation des divers groupements ou tribus ; et ce qui dans l'espace d'une génération paraît insignifiant et indifférent, acquiert un poids considérable dès que nous considérons une période plus étendue, — d'autant que de temps en temps reviennent les grandes crises, où certains groupements existants se décomposent du dedans ou bien sont rompus du dehors, et où de nouveaux groupements, composés d'un assemblage d'éléments divers, prennent la place des premiers. A ces tendances agissant dans le sens de la formation d'un genre homogène s'opposent ici encore les facteurs favorables à l'individuation, qui tendent à créer dans chaque groupe particulier une manière d'être propre. C'est par le croisement et l'action réciproque de ces deux sortes de tendances que pourraient s'expliquer les différences physiques existant entre les groupes humains, dans une bien plus large mesure que par une descendance directe et pure de tout mélange à partir de types originairement distincts.

De même acquièrent aussi un type physique spécial, à la façon des populations isolées, les classes d'hommes qui vivent au sein d'un autre ensemble de population, mais avec lesquelles toute union sexuelle est sévèrement interdite ; ainsi qu'il arrive, par exemple, en Arabie, pour les forgerons entre autres.

37. Que les familles linguistiques ne coïncident en aucune façon avec les groupes physiques ; qu'il existe au sein d'une même race des langues entièrement différentes, et qu'inversement des langues puissent se transporter à des peuples étrangers qui sont parfois d'une tout autre race ; que, par exemple, des langues indo-européennes soient actuellement parlées par beaucoup de peuples et d'éléments ethniques (comme les Nègres d'Amérique) qui n'ont rien de commun avec la population à qui la langue appartenait à l'origine ; c'est ce qui est si universellement connu qu'il n'est pas besoin de nous y attarder. Mais il l'est également, qu'il y a dans

chaque langue une individualité spirituelle et un trésor de civilisation acquise, qui, dans une plus ou moins large mesure, se transportent à tous ceux qui la parlent. Si, par suite, ceux des anthropologistes qui ne veulent s'occuper que des caractères corporels, rejettent à juste titre une division des races humaines d'après les familles linguistiques, et, par exemple, la recherche d'un type de race indo-européen, l'histoire, y compris l'histoire de la civilisation, n'en est pas moins également dans son droit, lorsqu'elle se tient à cette division et la regarde comme fondamentale. Car ce qui l'intéresse, ce sont les propriétés spirituelles et le patrimoine spirituel des peuples, tandis que les différences purement corporelles ne jouent qu'un très petit rôle dans la vie historique de ces derniers. Mais si important qu'il soit pour la connaissance historique d'établir une parenté linguistique, il ne faut pourtant jamais oublier que celle-ci ne joue un rôle dans la vie des peuples que pour autant qu'elle permet à ceux qui parlent de se comprendre directement. Passé ce point, elle n'a plus la moindre action, parce qu'elle ne peut plus parvenir à la conscience. Ce n'est que la civilisation avancée du dix-neuvième siècle qui a découvert cette parenté et l'a érigée en un facteur très important de la vie intellectuelle et des représentations, consciemment ou inconsciemment agissantes, du monde civilisé. — Il en est de même pour la race : c'est là encore une notion tout à fait moderne. Quoique les différences de conformation corporelle, et surtout de couleur, soient toujours tombées sous le sens, elles n'ont pas exercé la moindre influence sur l'attitude réciproque des peuples, sauf dans le cas d'un heurt entre des contrastes tranchés, non seulement dans l'apparence extérieure, mais surtout dans l'aptitude à la civilisation et la manière de penser, comme il arrive pour les Européens et les Nègres. Ici encore, ce n'est que notre époque qui a prêté au contraste extérieur une signification interne, et bien des théories, outrées jusqu'à l'absurde, ont assigné au facteur race une im-

portance qui ne lui est jamais échue, et qui contredit impudemment toute expérience historique.

L'opinion populaire, suivant laquelle l'hostilité envers les Juifs (antisémitisme) serait une hostilité de race, ou aurait quoi que ce fût à voir avec la race, est complètement erronée ; cette hostilité règne chez les populations qui leur sont le plus apparentées, aussi bien que chez les Européens. Il est bien connu que l'opposition des races est à peine ressentie en Orient, et que même l'aversion du nègre n'atteint à l'état complètement aigu que chez les peuples germaniques (anglais).

38. Il semble qu'il en soit tout à fait autrement du peuple (*Volk*) et du groupe ethnique (*Volkstum*). La science historique les considère comme des grandeurs primaires, des éléments originaires donnés, sur lesquels elle peut opérer comme sur quelque chose d'immuable, et dont elle n'a qu'à suivre l'évolution ultérieure. Et de fait il semble que, dans le domaine de notre connaissance historique, les peuples se laissent nettement et facilement distinguer les uns des autres, que chacun d'eux soit pourvu d'une individualité marquée, qui se fait jour dans la langue, la coutume, la religion, les dons naturels et le caractère. Mais ce qui doit pourtant nous faire hésiter, c'est de voir comment, au cours de l'évolution historique, des peuples naissent et périssent, acquièrent toutes ces propriétés et les perdent ; comment, par exemple, il y a un millier d'années, au temps de la décomposition de la monarchie carolingienne, c'est à peine s'il existait un seul des peuples de l'Europe actuelle, non seulement quant à la conformation extérieure, mais quant à l'essence interne ; comment existaient seuls les éléments, les groupes plus petits, dont ces peuples se sont constitués ; comment, si le processus historique avait suivi un autre cours, ces éléments auraient aussi bien pu se grouper autrement, l'Allemagne du Nord, par exemple, se fondant avec la Scandinavie ou devenant un peuple indépendant (ainsi que l'est devenu en fait un fragment détaché d'elle, les Pays-Bas), les Provençaux et les Catalans devenant de même un peuple indé-

pendant entre les Français du Nord et les Espagnols; et comment les peuples les plus vivaces sont issus d'une fusion des éléments ethniques les plus différents : tels les Italiens, les Anglais, ou, sous nos yeux, le peuple nord-américain. Et si nous examinons de plus près les débuts d'un groupe ethnique (*Volkstum*), chez les Grecs, par exemple, ou les Allemands de la plus ancienne époque, c'est peu, infiniment peu de chose, que ce qui nous reste de palpable, pour rassembler en une unité tel ou tel groupe de tribus ou de sociétés politiques complètement indépendantes. Ce qu'il y a de plus palpable, c'est encore la langue; mais celle-ci se scinde en nombreux dialectes, entre lesquels il est souvent à peine possible de se comprendre, et il est rare qu'elle sépare de façon tranchée l'un des grands groupes d'avec tous les autres. Devons-nous, par exemple, considérer les Latins, les Ombriens, les Sabins, comme un seul peuple ou comme trois peuples différents ? et, de même, que penser des Grecs et des Macédoniens, des Allemands et des Scandinaves ? A ce critérium s'ajoutent la concordance de mainte institution juridique, mainte de coutume, de maint culte, une certaine identité dans le caractère et la manière de vivre; mais tout cela se trouve également, souvent avec une différence à peine sensible ou tout à fait nulle, chez d'autres groupements que nous sommes obligés de regarder comme réciproquement étrangers. D'un sentiment de communauté il n'est pas question, à moins que ce sentiment ne naisse du contraste avec ceux qui parlent une langue étrangère, chez ceux qui ont acquis l'expérience qu'ils pouvaient se comprendre entre eux. Sans doute, au sein du groupe ethnique, plusieurs tribus ou autres formations politiques peuvent s'unir, de façon passagère ou durable, en coalitions plus étendues ; mais très souvent cellesci englobent aussi des tribus réciproquement étrangères, — des formations telles que la Suisse ne sont pas du tout rares dans l'antiquité ; exemple : l'Étolie, — tandis qu'à l'égard des tribus les plus proches parentes règne l'hostilité la plus aiguë.

Il n'a même pas existé d'ordinaire un nom commun de peuple, à moins que les étrangers ne l'aient créé. Ce n'est que très graduellement, au cours de l'évolution historique ascendante, que se forme, à demi inconsciemment d'abord, le sentiment d'un lien d'ensemble plus étroit, la représentation de l'unité du groupe ethnique (*Volkstum*). Le plus haut degré de ce développement, l'idée de nationalité (*Nationalität*), est la formation la plus fine et la plus compliquée que puisse créer l'évolution historique : elle transforme l'unité de fait en une volonté consciente, active et créatrice, de constituer une unité spécifiquement distincte de tous les autres groupes humains, et qui se manifeste comme telle. Ainsi donc il ne peut y avoir de doute : le groupe ethnique ne s'est créé, lui aussi, que par un long processus historique, pareil à celui que nous avons considéré plus haut.

J'ai essayé de déterminer plus à fond l'essence de la nationalité (*Nationalität*), par différence avec le groupe ethnique (*Volkstum*) et l'État, dans l'écrit intitulé : *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, p. 31 sq. (aujourd'hui : *Kleine Schriften*, 1910, p. 37 sq.).

39. Ce qui nous trompe et nous fait méconnaître les facteurs réels, ce sont, ici encore, les représentations que l'homme attache à ces formations. De même que le groupement politique où il vit, de même aussi l'ensemble ethnique qui englobe ce groupement lui apparaît comme une unité donnée, existant dès l'origine et immuable, qu'il explique, pareillement, par la communauté du sang, sans se mettre en peine de tous les phénomènes qui prouvent que la marche historique a été tout autre, voire souvent alors même que se conserve encore quelque information touchant l'origine historique de cette unité nationale. MOMMSEN n'a-t-il pas été jusqu'à tenter de concevoir la réunion, opérée par Rome, des populations complètement hétérogènes de l'Italie en une nouvelle unité nationale, les *Italici*, comme la réalisation d'une unité ethnique, existant à l'état latent dès l'origine ?

C'est ainsi que la pureté du sang et celle de la race deviennent des titres de gloire pour chaque groupement ethnique ayant le sentiment de son individualité ; toutes les institutions doivent être autochtones, issues du génie intime de la nation ; il n'est pas jusqu'à la langue qu'on ne cherche à purifier des éléments étrangers, dont elle s'est chargée continuellement. En réalité, il ne saurait guère, nulle part sur terre, y avoir de peuples sans mélange ; et plus la civilisation est haute, plus le mélange, d'ordinaire, est fort. La pureté du sang, l'autochtonisme, l'impénétrabilité aux influences étrangères, tout cela est si loin de constituer des avantages, qu'un peuple est au contraire, normalement, d'autant plus fort, qu'il a accueilli un plus grand nombre d'influences étrangères, et les a fondues en une intime unité : c'est seulement lorsqu'il n'y réussit pas que le mélange est funeste. Tous les peuples et surtout toutes les nationalités de notre monde civilisé sont les produits d'un processus compliqué d'évolution, influencé par les événements historiques les plus divers ; et la nationalité est si peu — quoi qu'elle prétende — l'expression d'une unité ethnique primitive, que, tout au contraire, sur le terrain du même groupe ethnique et de la même unité linguistique, différentes nationalités se présentent (Anglais et Américains, Allemands, Hollandais, Suisses), et qu'inversement, au sein de la même nationalité, les peuples qui y sont entrés peuvent maintenir une partie de leur individualité (comme c'est le cas en Angleterre et dans l'Amérique du nord, ou dans la nation, créée par Rome, des *Italici*).

Aires de civilisation. Traits principaux de l'évolution historique. Individualité et homogénéité

40. Celles des unités englobant des groupes étendus, dont il a jusqu'ici été question, la race, la langue et l'ensemble

ethnique, ont ceci de commun, qu'elles engendrent des modifications corporelles et spirituelles, qui passent d'une façon durable dans la possession des groupements qui en font partie et de tout individu appartenant à ces groupements, et deviennent un élément héréditaire de leur individualité, de leur caractère. A côté de ces modifications prennent place d'autres influences résultant de l'échange entre les groupements ; influences qui n'appartiennent qu'au domaine des biens de civilisation matériels et spirituels, et qui, par suite, n'exercent pas d'action, ou du moins n'en exercent qu'indirectement, sur le caractère et sur l'apparence extérieure. Ces influences mènent à la formation d'aires de civilisation, qui, par-delà les limites de la race, de la langue et du groupe ethnique, unissent les unes aux autres les formations politiques particulières, et créent entre elles une communauté de formes de vie et de conceptions. Leur développement nous introduit directement dans le cours de la vie historique. Les éléments de civilisation communs à toute une aire viennent s'ajouter indépendamment, à titre d'acquisitions historiques, à l'individualité du groupe ethnique ; individualité qui peut, au sein de ces aires, se maintenir intacte alors même qu'un peuple rompt consciemment avec les traditions de sa civilisation et emprunte une civilisation ou une religion étrangère, comme l'a fait, avec une énergie particulière, le Japon moderne, mais comme l'ont fait de même, quoique suivant un processus plus lent, la Rome antique ou les peuples chrétiens et islamiques, et, plus tard, les peuples modernes à leur tour, lorsqu'ils adoptèrent le droit romain. Il est vrai que ce qui entre également en jeu dans cette évolution, notamment quand l'emprunt d'un bien de civilisation étranger s'accomplit peu à peu, ou que le fait de son adoption échappe au souvenir, c'est la tendance à concevoir la civilisation existante comme un produit du génie propre du peuple, une création spontanée ; — tendance qui a, ici encore, fréquemment induit en erreur la recherche scientifique : par

exemple, dans le jugement à porter sur Rome ou les Germains. Inversement, une civilisation d'ensemble hautement développée, quand marche de pair avec elle une évolution politique nivelante, une réunion de différents peuples en un État unique, universel et dénationalisé, peut mener à ce résultat, que le groupe ethnique succombe à la civilisation universelle, et que l'individualité n'en survive plus qu'à l'état de rudiment. Ainsi en advint-il fréquemment dans les civilisations orientales, et, plus tard, dans l'hellénistique et dans la romaine. D'autres peuples, comme les peuples européens des temps modernes, ont au contraire su garder dans cette civilisation d'ensemble l'indépendance de leur individualité spirituelle et politique, et créer ainsi, au sein de la première, des oppositions diverses, qui, par le fait même de leur concurrence réciproque, se sont manifestées comme le plus puissant facteur du progrès de la civilisation.

De même que les aires de civilisation créent une communauté de conceptions entre les États, les tribus, les peuples, en tant que touts, de même elles peuvent aussi créer une large communauté du même genre entre des groupes particuliers, respectivement inclus dans ces sociétés. Tel est le sentiment collectif de la noblesse, sentiment qui s'étend par-delà toutes les frontières des Etats et des peuples (et qui, au temps des croisades, va jusqu'à passer par-dessus l'opposition des religions), ou celui du clergé, ou celui qui, d'un pays à l'autre, unit les partis politiques (libéraux, réactionnaires, ultramontains, socialistes) et les engage à se prêter un appui réciproque et à mener une action commune.

41. Tous les facteurs généraux agissent dans le sens d'une assimilation qui supprime les contrastes entre les différents groupes humains ; ils tendent à produire une homogénéité, un type unique, une parfaite égalité, interne et externe, de tous les hommes. A ces facteurs s'opposent ceux qui tendent à la différenciation, à la constitution d'une façon d'être spécifique chez chaque groupement particulier, et, au sein du groupement, chez chaque individu. Les facteurs agissant en

ce dernier sens, nous ne pouvons qu'en partie les reconnaître : circonstances spéciales données, quant à l'état politique ou à la civilisation, dans lesquelles vivent chaque groupement et chaque homme ; conditions géographiques ; influences historiques externes qu'ils ressentent. Mais il reste encore, en fait d'élément proprement décisif, un facteur qui se soustrait à toute analyse : c'est la manière dont se comporte un chacun, — le groupement plus ou moins étendu et le peuple, aussi bien que l'homme individuel, — dans les circonstances données ; la manière dont chacun manifeste son individualité dans le fait de saisir ou de dédaigner les possibilités offertes par chaque facteur ; bref, ce que nous désignons sous le nom d'aptitudes ou de caractère. C'est là quelque chose qu'il nous est à jamais impossible d'expliquer plus avant scientifiquement, et qu'il nous faut accepter comme absolument donné ; et pourtant c'est justement cet élément individuel, singulier, qui détermine la nature propre et l'essence la plus intime de tout événement historique, tandis que les facteurs généraux ne contiennent que les possibilités, dont une seule, grâce à l'adjonction du facteur individuel, devient réalité. Voilà précisément pourquoi nous ne pouvons jamais construire l'histoire, mais seulement la constater comme fait.

42. Toute civilisation contient un élément dissolvant : elle désagrège les institutions anciennes, assez souvent sans être en état d'en créer de nouvelles et de durables. La discipline et la coutume anciennes, l'ancien sens collectif et l'ancienne force de résistance disparaissent ; les jouissances qu'elle offre agissent comme des énervants, au moral et au physique. Ainsi se répète sans cesse à nouveau, dans les destinées extérieures et intérieures des peuples, le cycle où déjà le grand historien maure IBN KHALDOUN (1332-1406 après J.-C.) a reconnu la forme fondamentale de la vie historique : un peuple inculte, vigoureux, — IBN KHALDOUN ne connaissait que l'histoire de l'islam et des tribus du désert appartenant à son

domaine : pourtant la même chose est vraie de tous les autres peuples parvenus à une civilisation supérieure : — s'établit dans un pays civilisé, et crée une civilisation supérieure, ou bien l'emprunte à la population plus ancienne qu'il a subjuguée. Alors se produit d'abord une vie riche, robuste, un progrès puissant, qui a pour agents un grand nombre d'individus distingués. Mais en même temps qu'on s'approprie la civilisation matérielle, les effets dissolvants s'en font sentir ; la force militaire et le régime politique se délabrent, et c'est ainsi qu'au bout d'un petit nombre de générations, le peuple jusqu'alors victorieux peut succomber devant un successeur, qui repasse à son tour par les mêmes destinées. A vrai dire, ce n'est pas là une loi de la nature, agissant aveuglément. Non seulement la constitution et la force de résistance du peuple dominateur et de sa civilisation dépendent des facteurs individuels : dons naturels de ce peuple, personnalités dirigeantes, circonstances particulières qui s'entrecroisent en tout moment historique (surtout, conditions politiques) ; mais encore c'est une possibilité qui s'est présentée, et qui est à son tour devenue réalité historique (cf. § 40), qu'un peuple surmonte les éléments dissolvants de sa civilisation et se maintienne malgré eux, ou qu'il se régénère du dedans et s'élève à une nouvelle et plus haute époque de floraison.

43. C'est précisément en ces événements que se manifeste, à côté des tendances générales de l'évolution humaine, l'importance dominante des conditions accidentelles de l'existence historique, conditions propres à chaque cas d'espèce, — ainsi que l'importance, non moins grande, de l'individualité. Ainsi s'explique qu'un petit nombre de peuples soient seuls parvenus à une civilisation supérieure, et, du même coup, à une vie historique complète, tandis que les plus nombreux de beaucoup ne se sont pas haussés au-dessus des degrés inférieurs de l'existence. Les circonstances extérieures, les conditions géographiques et historiques, le contact de civi-

lisations plus développées, tout cela contribue au résultat : mais l'élément décisif n'est pas là. Car ce ne sont pas les conditions extérieures, mais bien les aptitudes et l'individualité des peuples, qui expliquent, pour ne rappeler qu'un petit nombre d'exemples, qu'en Amérique, ce ne soit qu'au Mexique, et surtout au Pérou, que s'est formée une civilisation supérieure, et non pas, en revanche, chez les autres populations indiennes, non plus que chez les Nègres d'Afrique ; ou que les Arabes, et, à l'époque islamique, les Maures, aient joué un grand rôle historique, mais non pas les Scythes, par exemple, en dépit de conditions tout à fait semblables ; ou que les Turcs, malgré tous les succès extérieurs, ne soient jamais devenus un peuple de civilisation indépendante, au lieu que les Perses l'ont été jusqu'à trois fois, sous les Achéménides, les Sassanides, et dans l'islam. Il en est de même pour l'action de personnalités individuelles, aussi bien dans l'histoire politique que dans la vie de la civilisation. Les conditions d'une action efficace ne cessent jamais, sous des formes changeantes, d'être données. Y a-t-il une personnalité qui puisse s'en saisir ? Cela dépend de facteurs qui se dérobent à toute connaissance ; de la question de savoir sous quelle forme, et par suite avec quel effet, celle-ci appréhende et façonne sa vie ; en un mot, de son individualité.

44. En général, plus la civilisation est haute, plus augmente la somme de ce qui se transmet : acquisitions des générations antérieures, qui sont devenues le bien commun de la collectivité ; mais d'autant plus diverses sont aussi les tâches qui s'offrent au présent, les possibilités qu'il renferme, et d'autant plus vaste, le champ laissé à la libre activité de la volonté humaine et au caractère spécifique de l'individu, non moins qu'à celui de la collectivité constituée par chaque groupe social. Ainsi l'un et l'autre sont à la fois de plus en plus liés et de plus en plus libres. Il peut ensuite se produire un état de choses, où la liberté d'agir cesse d'exister

où l'homogénéité créée par la civilisation prend le dessus et étouffe l'indépendance de l'individu ; où le peuple ne produit plus d'individualités marquées, ou du moins ne laisse plus place à une profonde action créatrice de leur part, parce que le poids de la tradition est devenu trop lourd. Alors la civilisation se renverse en son contraire et se dissout elle-même, comme elle s'est édifiée auparavant. C'est ainsi qu'une civilisation peut se ruiner d'elle-même, sans succomber à l'attaque d'ennemis extérieurs : telle la civilisation antique au troisième siècle (car ce ne sont pas les Germains qui l'ont brisée ; ils n'ont fait qu'achever l'œuvre de destruction, quand déjà elle était morte intérieurement) ou, sous nos yeux, la civilisation islamique. Mais par là, justement, le champ s'ouvre à une nouvelle évolution ascendante, qui, de nouveau, ouvre un champ à l'individualité. Ainsi toute la vie humaine se meut entre la lutte des deux tendances, celle qui assimile et celle qui individualise ; c'est dans leur conflit ininterrompu que consiste l'essence la plus intime de l'humanité. C'est leur concurrence qui explique que les groupements humains, à la différence des groupements animaux, aient une évolution, et, par suite, une histoire. Si jamais l'une des deux venait à régner seule d'une façon durable, — soit la parfaite anarchie du *bellum omnium contra omnes*, soit l'absolue domination d'une civilisation homogène, supprimant toutes les différences individuelles, et, par suite, désormais incapable de tout développement, — l'existence humaine serait elle-même supprimée du même coup, et l'homme, supplanté par une race qui nous serait aussi étrangère, et intérieurement aussi indifférente, que les espèces du règne animal.

II

L'EVOLUTION INTELLECTUELLE

Pensée primitive ou mythique. Ames et esprits.

45. Nous n'avons considéré jusqu'ici que l'une des faces de l'évolution humaine, à savoir les institutions qui résultent directement des conditions matérielles de l'existence, et qui les expriment; nous devons nous tourner maintenant vers les facteurs spirituels, l'évolution de la pensée, de la religion et de l'art.

Le principe de toute pensée humaine, celui sur lequel reposent toute formation de concepts et toute formation linguistique, c'est l'instinct de causalité, qui oblige à concevoir tout phénomène comme l'effet d'une cause. Jusque dans la décomposition d'un phénomène en chose et en qualité, et dans la relation élémentaire du jugement, l'union du sujet et du prédicat, se trouve impliqué un élément causal. Ce dualisme est immédiatement donné à l'homme. Car il éprouve en lui-même une double série d'événements, qui sont les uns par rapport aux autres dans un rapport causal : d'un côté, les événements de conscience de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté; de l'autre, des mouvements corporels provoqués par les premiers, des actions volontaires.

Le dualisme du corps et de l'âme est, par suite, une expérience originelle, non pas le produit d'une réflexion, si primitive fût-elle. Mais le seul moyen dont dispose l'homme pour saisir intellectuellement des événements extérieurs, c'est l'analogie concluant de sa propre expérience interne aux phénomènes transmis par les sens. C'est ainsi qu'il se représente les événements corporels (y compris le fait de communiquer au moyen de sons) perçus chez d'autres êtres vivants, hommes ou animaux, comme provoqués par des événements psychiques, de la même façon qu'il éprouve qu'ils le sont en lui. En même temps, l'expérience enseigne qu'il peut non seulement contraindre le corps d'autrui, lorsqu'il l'a amené en son pouvoir, mais encore agir sur l'âme d'autrui, et, par là, sur les actions d'autrui, que celle-ci provoque. Que cela soit possible, les animaux eux-mêmes, comme on sait, s'en rendent compte. Car lorsque, par exemple, ils cherchent, par des mouvements qui mendient, des tours d'adresse, des inflexions de voix, à obtenir d'un homme un don ou une caresse, ils s'efforcent manifestement, — si nous essayons d'exprimer dans notre langue leurs événements de conscience, — non pas d'agir directement sur les mouvements extérieurs, mais bien d'agir sur l'agent intérieur qui doit les produire, et qui se fait reconnaître d'eux à l'attitude et à l'intonation de l'homme.

46. C'est encore d'après cette analogie que la pensée de l'homme primitif conçoit les événements du monde extérieur, inanimé à nos yeux, qui interviennent continuellement dans sa vie, avec bien plus de puissance et d'une façon bien plus imprévisible que les hommes (le chef, par exemple) ou qu'une bête sauvage. Ce sont là encore des actions que provoque une volition de puissances considérables ; et celles-ci sont, sans doute, aussi peu connaissables aux sens, mais précisément aussi réelles que notre âme et que l'âme d'un autre homme ou d'un animal. Par suite, sur elles aussi bien que sur ces dernières, quoique bien plus difficilement, une ac-

tion psychique est possible. Sans doute il n'est pas exact que la représentation de l'inanimé soit totalement étrangère à l'homme primitif, j'entends le concept d'objets qui ne soient à ses yeux que des objets, non pas en outre des sujets doués d'une volonté propre et contrariant la sienne. Au contraire : la pierre ou le bois qu'il tient à la main, l'argile qu'il façonne, le sol que son pied foule ou dans lequel il creuse, il peut très bien considérer tout cela comme de l'inanimé, comme des choses. Mais à tout moment peut émaner de ces objets une action, qui apparaît comme la manifestation d'une volonté indépendante, et, par conséquent, d'une âme ; et, dès lors, ils sont à ses yeux tout aussi vivants que l'homme et l'animal, — et partant, du même coup, pareillement influençables. La contradiction logique consistant en ce qu'un même objet apparaît, à un moment, comme inanimé, l'instant d'après, comme vivant, n'entre pas en ligne de compte pour la psychologie de la pensée primitive : l'animal, que l'homme chasse et dont il mange la chair, ou l'ennemi qu'il tue, ne passent-ils pas assez souvent à ses yeux pour de simples objets sans âme, encore qu'à d'autres moments les âmes qui y siègent et leurs actes de volonté lui paraissent si essentiels, qu'il cherche à apaiser, conjurer ou anéantir les âmes de l'homme ou de l'animal tué ? Un autre point par où la nature inanimée (selon notre conception) est identique aux êtres vivants, c'est que l'âme n'est aucunement liée d'une façon durable et indissoluble à un corps déterminé. Car notre âme, elle aussi, se dégage du corps, non seulement dans la mort, mais encore assez souvent dans les rêves ; elle peut, durant la vie comme après la mort, apparaître à d'autres individus et agir sur eux, de même qu'à nous aussi l'âme d'autrui peut apparaître en des rêves et des visions. Il n'en est point autrement des âmes qui habitent dans les objets naturels, non plus que de celles qui envoient, par exemple, l'ouragan et la pluie, le tonnerre et l'éclair, la croissance et la fécondité, la maladie et la mort. L'union avec un corps est seulement, pour celles-ci,

encore bien plus lâche ; même, pour une part, elles ne sont pas liées du tout à un corps visible, mais reconnaissables à leurs seuls effets. C'est pourquoi justement elles sont bien plus puissantes, mais aussi bien plus difficiles à saisir et à influencer que celles des hommes : et ainsi s'explique l'infinie diversité des représentations qu'on s'en forme, aussi bien que des essais tentés pour les atteindre d'une manière ou d'une autre et pour influencer leurs actions au profit de l'homme. — Même ces âmes ou « esprits » qui errent librement dans le monde, on ne saurait, quoi qu'on fasse, se les représenter sans un mode d'apparition qui leur soit propre. Celui-ci diffère, il est vrai, d'avec les corps du monde matériel : il ressemble plutôt aux formes qui apparaissent en rêve, offrant un corps qui, sans doute, peut à l'occasion devenir visible, mais qui n'est pas palpable ni astreint aux limites de l'espace et du temps. Ainsi s'ajoute au monde des êtres vivants, objets de perception sensible, un deuxième monde, supra-sensible, celui des esprits. Par les actions qu'ils exercent, ils interviennent continuellement dans le monde sensible ; ils peuvent aussi, s'ils le veulent, ou s'ils y sont contraints par magie, y entrer d'une façon passagère ou durable, en prenant une forme matérielle, et en s'unissant à un objet sensible déterminé, sans pourtant perdre entièrement par là la faculté de se mouvoir dans le monde immatériel.

Puisque la représentation de l'âme ne repose en aucune façon sur une spéculation quelconque, mais bien sur une expérience immédiate, donnée en même temps que notre conscience, la question de son origine est complètement oiseuse. Cette représentation, aussi bien que le rapport de causalité, est un postulat de la pensée par laquelle nous cherchons à comprendre l'expérience. Le dualisme qui en résulte domine l'ensemble de notre création conceptuelle et linguistique ; c'est de lui, par conséquent, que sont issus également tous les modes de conception par où nous sommes capables de comprendre et d'appréhender intellectuellement les événements du monde extérieur. C'est pourquoi toutes les tentatives faites pour supprimer ce dualisme et le remplacer par un monisme renferment une contradiction interne et doivent

nécessairement échouer. Certes, nous pouvons non seulement changer l'expression verbale, mais encore séparer les phénomènes particuliers, les classer d'autre façon, et cesser de transporter immédiatement des analogies humaines aux événements naturels ; c'est en cela que consiste le progrès de la pensée scientifique. Mais quant à la distinction d'un mode d'apparition extérieur, corporel, et d'un agent intérieur, immatériel, dans tous les objets du monde phénoménal, nous ne saurions jamais la supprimer : que nous la concevions, avec l'homme primitif, comme celle d'un corps et d'une âme, ou bien, avec la science de la nature, comme celle d'une matière et d'une force (énergie), ou encore que nous admettions, par un complet renversement de l'expérience sensible, que le monde matériel n'est qu'une apparence sensible, produite en nous par les forces vivantes [ces dernières existant, soit en nous, soit hors de nous] ; car même alors le monde matériel reste un effet de ces forces, et par suite en diffère spécifiquement ; — et pour notre perception, c'est bien lui, malgré tout, qui est la réalité, tandis que les forces sont, sans doute, postulées comme des nécessités de la pensée, mais ne sont jamais percevables ni saisissables aux sens. — De grandes difficultés naissent de la terminologie, qu'il y aurait un besoin pressant à unifier une fois pour toutes au moyen d'expressions nettement définies. J'emploie constamment le mot « âme » pour désigner l'agent vivant, habitant dans un corps, — dont l'âme humaine ne forme qu'un cas particulier, — le mot « esprit », par contre, pour désigner un être qui n'est pas lié, ou qui ne l'est pas nécessairement, à un corps matériel, — par conséquent dans le sens de « fantôme », sous la réserve que, dans ce dernier mot, la représentation d'un être éphémère, et, en principe, impuissant, appartenant à la basse superstition, domine trop pour qu'on puisse en faire usage dans la terminologie.

47. La façon de penser de l'homme primitif, nous la nommons, d'après sa manifestation la plus significative, d'un terme forgé par Steinthal, la pensée mythique. Elle obéit naturellement, comme toute autre, aux formes logiques universelles qui dominent le processus de pensée : elle essaie, comme la pensée développée, de comprendre les impressions particulières et de les soumettre à une règle. Car comme toute formation de concepts, si complètement inconsciente qu'elle soit, implique déjà en elle-même une règle, la pensée la plus

primitive est elle-même forcée, dès que l'attention se dirige sur un objet réel ou fictif), de rechercher cette règle. Mais ce qui distingue la pensée mythique de la pensée de l'homme évolué, c'est qu'elle est toujours uniquement dominée par l'intérêt immédiat, surtout par l'influence qu'un événement exerce, ou, en tout cas, pourrait exercer, sur l'homme lui-même, et qu'elle reste, par suite, attachée au particulier et au sensible : qu'elle cherche immédiatement à saisir la cause de chaque effet, et, ce faisant, opère constamment par translation directe d'analogies humaines ; et qu'elle se contente, par suite, des explications les plus naïves, pourvu qu'elles donnent une réponse à la question de cause. L'accord avec soi-même et l'analyse logique lui sont complètement étrangers : les conceptions et les interprétations les plus contradictoires se côtoient immédiatement ; en fait d'ordre systématique, elle ne connaît que celui qui résulte immédiatement des formes fondamentales de la pensée, ou celui qui naît d'une tendance à arrondir en quelque façon les représentations, tendance qui trouve notamment sa satisfaction dans l'emploi de nombres simples (2, 3, 5, 7, 10, 12). Grâce à cette pensée mythique, tous les événements de la vie et tous les phénomènes de la nature se laissent saisir ; elle donne naissance à une foule de représentations et de récits explicatifs, étiologiques, qui se transmettent de génération en génération. Par l'effet du pouvoir plastique de la fantaisie (§ 95), ceux-ci acquièrent alors une vie indépendante, dans laquelle ils peuvent se développer bien au delà de leur signification originelle. Il s'y attache toujours, d'autre part, quelque chose d'inquiétant, vu qu'ils parlent précisément de l'action des âmes, qui habitent mystérieusement dans les objets, et des esprits, qui errent partout dans le monde. Beaucoup de ces récits sont issus d'un naïf besoin de connaissance, ou encore du plaisir d'imaginer des histoires ; du moins, sous la forme où ils nous sont connus, c'est là ce qui y domine entièrement : — par exemple, récits sur l'origine du monde,

ou d'un animal, ou du premier homme, ou encore sur un grand déluge, qui jadis submergea au loin la terre Mais ce qui prévaut par-dessus tout, c'est le besoin pratique : de même que, pour agir sur un homme, pour obtenir, par exemple, la faveur et les bonnes grâces du chef, on doit connaître son nom, son individualité, ses besoins et sa destinée, ainsi le savoir relatif aux âmes et aux esprits fournit le moyen d'agir sur eux, de les faire servir aux fins qu'on poursuit et de s'assurer par là vie et prospérité, d'acquérir, par des relations personnelles avec les puissances du monde extérieur, d'où dépend l'existence de l'homme, une influence décisive sur elles. Ce sont ces conceptions qui expliquent que la magie domine l'action et la pensée chez tous les peuples primitifs, et qu'elle se soit, ainsi que la pensée mythique, maintenue sous forme de divers vestiges et survivances jusque dans les plus hautes civilisations ; et c'est cette magie, à son tour, qui a donné naissance au cercle de représentations et d'usages que nous embrassons sous le nom de religion.

Pour comprendre correctement l'évolution religieuse, il est impérieusement exigé de distinguer nettement : 1° son principe psychologique, la pensée mythique, et les mythes qui en sont issus ainsi que leur survivance sous forme de contes, etc.) ; 2° la magie, qui repose sur ce principe, c'est-à-dire les relations créées, pour un moment particulier, entre hommes et esprits ; et 3° la religion, — c'est-à-dire les représentations *réglées*, issues par évolution de la pensée mythique et de la magie, — qui transforme les esprits en dieux, et crée entre eux et les hommes une relation *réglée*. La fameuse définition de Schleiermacher, qui fait de la religion le pur sentiment d'une dépendance, est beaucoup trop vague et laisse échapper le facteur décisif : elle ne donne que la condition nécessaire à la naissance de la religion, non l'essence de la religion elle-même. Celle-ci consiste bien plutôt dans le rapport personnel que contractent un groupe humain et l'homme individuel à l'égard des puissances dont ils se sentent dépendants, dans l'union immédiate et immédiatement efficace qui se crée entre eux, et qui, par suite, n'est pas momentanée, mais durable et indissoluble. La religion conçoit, par suite ces puissances comme des puissances volontaires, fût-ce, dans les religions avancées, sous une

forme atteignant au surhumain et à l'inconcevable. En cela consiste la différence entre le dieu et la force : avec la force et la matière, l'homme ne saurait entrer en un rapport religieux, si dépendant qu'il se sente vis-à-vis d'elles, à moins de transformer la force en une volonté (consciente ou non).

La magie.

48. Le savoir relatif aux puissances agissant dans le monde extérieur, et les rites par où l'on peut les faire servir à la volonté humaine et aux fins qu'elle poursuit, ne sont donnés qu'au petit nombre de ceux qui sont capables de saisir ces choses par une intuition interne. Pour une part, ce sont réellement des rêveurs, chez qui s'est éveillé de bonne heure l'instinct de la réflexion sur le monde et ses connexions internes ; pour une part, des possédés, des visionnaires et des fous, dont la conduite incalculable est en contradiction avec toute la pratique humaine, dont les paroles, mi-dénuées de sens, mi-profondes, passent pour mystérieuse sagesse et révélation des esprits ; pour une part non petite enfin, d'habiles gens, qui font métier de l'ignorance et de la crédulité d'autrui. Ils sont en rapport immédiat avec le monde des esprits : les esprits apparaissent à leur vue ou leur parlent tout bas, et ils possèdent la force de contraindre les esprits à les servir. Il se peut aussi qu'un esprit passe dans leur corps, dévoile les secrets à leur regard intérieur, et parle par leur bouche. C'est ainsi qu'ils savent interpréter les avertissements que les esprits donnent aux hommes sous forme de rêves ou de présages extérieurs ; ils savent délivrer des oracles et des instructions pour l'avenir, ils savent les moyens de conjurer les esprits et de les contraindre à favoriser l'homme, à lui assurer une chasse abondante, la fécondité de ses troupeaux ou de ses champs, la fin de la sécheresse et une pluie nourricière, la victoire sur les ennemis, le pouvoir de

lutter contre les maladies, de se défendre contre la mort. Ils savent aussi renseigner sur des choses qui sont cachées au regard des mortels ordinaires (§ 16) : quel est le voleur d'une parure ou d'un animal domestique ; qui a, par magie, par union avec des esprits, envoyé la maladie et la mort à un membre de sa tribu ou même au chef ; qui a porté malheur à la tribu et causé sa défaite ; mais aussi, quel est, dans un litige, le véritable état des faits, et quel, le vrai droit, qui doit servir de base à la décision. Ainsi nulle communauté que domine la pensée mythique, ni nul individu, ne peut se passer de ces personnages intermédiaires : sous les formes les plus diverses, nous les rencontrons chez tous les peuples, comme magiciens, hommes-médecine, féticheurs, voyants, prophètes, faiseurs d'oracles, — nous les comprendrons tous sous le terme de magiciens ; — tantôt des hommes, tantôt des femmes ; tantôt reconnus par l'ensemble du groupement, et souvent comblés d'honneurs, de présents et de richesses, tantôt exerçant leur profession pour leur propre compte, et, par suite, vus d'un mauvais œil par la masse, dans bien des cas persécutés, — souvent par ceux-là même qui, en cas de besoin, sont les premiers à chercher secours auprès d'eux. Ils forment la première corporation spéciale, la première classe professionnelle que connaisse l'humanité, précisément parce que l'exercice de leur activité suppose comme conditions indispensables des dispositions particulières et un savoir acquis (§ 32). C'est, à la vérité, une dangereuse profession que la leur ; car, étant en possession du savoir, il faut aussi qu'ils puissent rendre les services qu'on leur demande : s'ils ne le font pas, si leurs prédictions ne se réalisent pas ou si leurs procédés magiques n'obtiennent pas d'effet, c'est leur mauvaise volonté qui en est responsable, et ils tombent sous le coup du juste châtiment. Ce qui fait contrepoids à cet inconvénient, ce sont le riche bénéfice, et la grande puissance sur les hommes, que la profession promet, et, chez beaucoup, sans nul doute, une tendance intérieure, une im-

pulsion, issue du caractère personnel de l'individu, qui l'entraîne à adopter cette profession. Normalement, la profession est héréditaire ; mais, à côté de leurs propres fils, les magiciens trouvent d'autres gens, qui s'attachent à eux et font auprès d'eux leur apprentissage ; assez souvent, dans ce nombre, des serviteurs de confiance, habiles dans le métier, qui deviennent leurs héritiers. Ils sont en possession d'une tradition fixe qu'ils transmettent et enrichissent, et qui contient la somme de tout le savoir acquis par la tribu dans son évolution. C'est là que réside l'importance de cette classe au point de vue de la civilisation. Elle exerce, matériellement aussi bien que moralement, une terrible pression sur la tribu et sur chacun des individus qui en sont membres, et fait obstacle à tout libre développement, un tel phénomène devant nécessairement mener à une rupture avec les vieilles traditions et les conceptions mythiques dominantes ; mais aussi elle renferme et conserve tout ce qu'une tribu primitive possède de vie spirituelle. Les débuts de la réflexion humaine, si maladroites qu'en soient les manifestations, se développent et se cultivent dans ces cercles, les premiers essais bégayants en vue de s'élever des phénomènes particuliers à une image d'ensemble du monde, et aussi les débuts de ces acquisitions, par où l'état matériel et social des hommes se hausse jusqu'à la civilisation, ceux de la médecine et d'autres arts utiles, ceux du droit et de la coutume, — toujours enrayés, il est vrai, et maintenus en dépendance par la masse des représentations traditionnelles où vivent les magiciens et sur lesquelles repose leur puissance.

Entrer dans le détail des représentations mythiques et de la magie serait dépasser de beaucoup la tâche qui nous est assignée. Contentons-nous de mettre le lecteur en garde contre le sophisme très répandu, consistant à raisonner comme si un événement qui peut être conçu comme magique, comme résultant de l'action d'un esprit, devait, pour cette raison, être conçu comme tel dans tous les cas où il se produit. Au contraire, la conception naïve, qui, ou bien ne se soucie

pas du tout de la question de cause et d'effet, ou bien ne cherche la cause que dans l'homme lui-même, ou bien accepte un événement extérieur comme donné et comme allant de soi, garde toujours, à côté de la première, un très vaste champ. Si, par exemple, le repas est assez souvent conçu comme une communion magique, établie, par la vertu du sang, entre les convives et la divinité, et si, de même, l'acte sexuel l'est assez souvent comme une action magique, ou même sacrée, et, par suite, peut éventuellement être ordonné comme tel, en tant qu'effet d'une force démoniaque, créatrice, infuse dans les hommes, il ne s'ensuit absolument pas que, dans la vie réelle, tout repas ou toute cohabitation aient dû être considérés ainsi. [C'est par cette faute de principe que pèche également le travail de Bethe sur la pédérastie dorienne, *Rhein. Mus.*, 62, 438 sq., qui contient par ailleurs beaucoup d'observations exactes. L'homosexualité est partout répandue, chez les hommes et les animaux ; les représentations magiques, qui peuvent parfois y être liées, et dont Bethe exagère fortement l'importance, sont tout à fait secondaires, loin d'être la racine du phénomène.] De même, il se peut que des conceptions tout à fait opposées d'un même phénomène soient constamment admises concurremment : par exemple, à côté de la conception de l'acte sexuel comme pratique sacrée, la conception du même acte comme souillure, appelant une purification pour qu'on puisse entrer de nouveau en contact avec les choses saintes. C'est un contre-sens que de chercher ici une idée supérieure et conciliatrice.

49. Quant à l'étendue de l'influence qu'acquiert la magie, non seulement les peuples, mais souvent, au sein d'un même peuple, les tribus particulières, diffèrent très fortement. Nulle part les magiciens ne font complètement défaut, puisqu'ils sont nécessairement donnés en même temps que la pensée mythique. Mais de même que les créations de la pensée mythique, quelle qu'en soit la concordance dans les traits essentiels, varient extraordinairement dans le détail, et de même que se font jour ici les dispositions naturelles propres à chaque tribu, ainsi en est-il également en ce qui touche le degré de puissance des magiciens. Un très grand nombre de tribus sont entièrement tombées sous leur domination ; et par là, si bien douées qu'elles soient par ailleurs, si viriles et si conscientes d'elles-mêmes comme beaucoup de tribus indiennes, ainsi que de

tribus africaines), toute chance d'atteindre un stade supérieur de civilisation, toute possibilité de progrès leur est ôtée sans espoir, à moins qu'une civilisation supérieure, importée du dehors, ne réussisse à rompre le charme, non seulement extérieurement, mais aussi dans la conscience interne. D'autres tribus, par contre, ne peuvent supporter la pression spirituelle de la classe des magiciens; ainsi la communauté, et surtout les souverains, les anciens et les chefs de clan, conservent l'indépendance et la liberté de leurs décisions. Là, on ne s'adresse aux magiciens qu'en cas de besoin, ou bien on leur attribue des sphères d'action déterminées, bien délimitées, — par exemple, l'interprétation et l'expiation de présages reconnus, tels que les auspices ou les présages sacrificiels, et l'assistance en cas de situations difficiles, où l'existence de toute la tribu est en jeu, — tandis que, dans tous les cas ordinaires, on se fie à sa propre force et l'on n'a pas besoin du secours des esprits. Là, dès lors, le pouvoir politique conserve sa pleine autorité, et les conseils des magiciens ne sont que des avis, qu'on peut suivre ou non; l'emploi de leurs procédés au service de fins privées est supprimé autant que possible, et considéré par la coutume avec mépris. Là, le caractère magique, chez les magiciens, les voyants, les prophètes, peut si bien passer à l'arrière-plan, qu'ils nous apparaissent presque exclusivement comme les détenteurs d'une civilisation primitive et les gardiens de la plus haute idée d'un peuple, et deviennent des figures vénérables. Chez de telles tribus, un libre développement est possible, un progrès spirituel, qui mène aux sommets de la civilisation. Il n'y a pas le moindre fondement à l'hypothèse très répandue, suivant laquelle ces peuples, qui sont devenus des peuples civilisés, auraient nécessairement passé, dans leur âge primitif, par le stade de civilisation des Américains du Nord ou des Nègres (ou même par celui des Mexicains), quelques nombreux rudiments qu'on puisse trouver chez eux de représentations et d'institutions mythiques, entièrement sembla-

bles à celles qui règnent chez ces populations. Car ce qui serait décisif, c'est la preuve que cet état de choses et ces conceptions aient régné d'une façon dominante et exclusive ; et non seulement cette preuve ne saurait être fournie, mais l'évolution qui s'est produite chez ces peuples prouve le contraire : elle montre qu'à côté des facteurs qui ont maintenu d'une manière durable les autres peuples susnommés à un certain stade, barbare, de l'évolution, il y avait chez ceux-ci, qui sont devenus plus tard des peuples civilisés, — dès le début, pour autant que nos regards s'étendent dans le passé, — d'autres facteurs, qui rendaient possible le progrès. Il est vrai seulement qu'on constate (nous aurons à en reparler aux §§ 66 et suiv.) que, précisément aux débuts d'un progrès de civilisation, les puissances et les représentations qu'implique la magie peuvent acquérir une importance croissante ; — ainsi, pour ne citer ici que des exemples empruntés à des stades d'évolution très avancés, chez les Israélites, la situation toute-puissante (au moins en théorie) du prêtre lévitique est bien plus récente que la situation très modeste et subordonnée des anciens prêtres et voyants; et, chez les Grecs, la divination sacrificielle, avec le surcroît d'importance qui en résulta pour le μάντις, et surtout l'institution des oracles, ne se sont établies qu'aux temps post-homériques ; — tout dépend alors de savoir si ces puissances et ces représentations magiques atteignent à une situation dominante, comme chez les Mexicains, et produisent, dès lors, la barbarie parfaite, ou si l'on s'élève au-dessus d'elles, comme chez les peuples civilisés.

La tendance toute récente à chercher dans la religion des Mexicains et d'autres peuples semblables une clé pour l'intelligence de la religion primitive et de l'évolution religieuse des peuples de l'antiquité, ne m'apparaît que comme une funeste méprise, qui a notamment, par exemple, influencé très malheureusement le travail de BETHE sur la pédérastie dorienne (§ 48, note), aux pp. 461 sq. : de telles conceptions sont les aberrations extrêmes de la pensée mythique, qui ont conduit

à la plus sauvage barbarie, non pas des représentations naturellement nécessaires et originelles. En cet ordre d'idées, au surplus, l'ethnologie comparée et l'histoire des religions procèdent, de nos jours, avec une étonnante naïveté : si l'évolution scientifique reste saine, la réaction ne tardera pas, et ces théories, qu'on proclame aujourd'hui résultats certains de la science, sombreront comme le matriarcat, la mythologie « comparée », la conception qui fait sortir la religion du totémisme et du culte des morts, ou la « cosmologie babylonienne » ; on en rejettera même, alors, pour quelque temps, ce qu'elles contiennent d'exact. Si, d'ailleurs, les interprétations solaires et astrales qu'on donne des représentations et des rites mexicains sont correctes, ce dont je ne puis juger (elles me paraissent assez problématiques), cela prouve justement que nous avons affaire à des formations toutes récentes.

Les dieux et la religion.

50. La magie utilise à ses opérations l'infinie multitude des êtres qui constituent le monde des esprits. D'après leurs effets, ceux-ci se divisent en catégories déterminées, plus ou moins étendues (que la spéculation mythique peut, dans la suite, pourvoir de nombres) ; mais chacun de ces êtres en particulier n'entre en ligne de compte que pour autant que lui seul, et non un autre, est regardé, dans chaque cas d'espèce, comme décisif et efficace pour l'événement déterminé qu'il a causé, ou pour celui qu'il doit produire ou écarter. Mais il y a aussi des esprits, et des âmes habitant en des objets sensibles, qui agissent continuellement, et sont, par suite, des personnalités durables, distinctement saisissables pour l'homme, et tranchant nettement sur la masse des autres. Ce sont les dieux. Ils ont tous en commun, par opposition aux autres esprits, cette durée de la personnalité, l'éternité de leur existence ; en d'autres termes, ils sont à tout moment présents à la conscience de l'homme, et sans cesse recommencent à entrer uniformément en activité : car même lorsqu'un dieu n'agit qu'en des événements chronologiquement

déterminés, par exemple à la naissance, ou lors de la germination et de la croissance de la végétation, ou dans le feu, ou dans la chasse et la guerre, il n'en est pas moins, à chacun de ces événements, si souvent qu'il se reproduise, uniformément agissant : et lorsqu'on raconte sa naissance et sa mort, voire lorsque tous les ans il renaît et meurt à nouveau, c'est pourtant toujours le même dieu, avec les mêmes propriétés immuables, qui toujours revient, et toujours recommence à subir le même destin.

51. D'après leur sphère d'action, les dieux se divisent en deux groupes, nettement distincts malgré de nombreuses transitions. L'un se compose des puissances divines universelles, qui agissent uniformément dans l'ensemble de l'univers (physique ou intellectuel), avant tout dans les phénomènes cosmiques, tels que le ciel et la terre, la lumière et l'obscurité, le soleil et la lune ; de même, dans le changement des saisons, la croissance et la mort des plantes et des animaux, la vie sexuelle, etc. ; — seulement, dans ces derniers cas, la relation plus spécialement étroite avec un groupe d'hommes déterminé passe d'ordinaire au premier plan et domine. De là naît, chez beaucoup de peuples, cette croyance, qu'en général tout phénomène naturel et tout objet du monde extérieur sont les manifestations d'une divinité (c'est-à-dire d'une force conçue comme personnalité et comme âme) ; que, par conséquent, dieu et monde sont parfaitement identiques, et leur commencement d'existence une seule et même chose, — il en est ainsi chez les Grecs ; — tandis que, chez d'autres peuples, par exemple chez les Sémites, le principe vivant est nettement distingué de la matière, conçue comme inanimée en elle-même, où les dieux habitent. — La seconde catégorie comprend toutes les divinités qui sont limitées à une sphère d'action spatialement circonscrite, soit que, d'un objet naturel déterminé (fixe ou mobile), d'une montagne, d'une source, d'un arbre, d'une pierre, d'un animal, ou encore d'un objet créé de main humaine, leur action s'étende aux alen-

tours, soit qu'un lien indissoluble les unisse à un groupement humain déterminé (tribu, clan, etc.), où elles se manifestent d'une façon durable par leur activité. Ces dernières sont les puissances vivantes qui se font jour dans l'existence et la persistance du groupement, et qui seules les rendent possibles. Au sein du groupement, cette activité peut être tout à fait universelle, ou bien bornée à des domaines particuliers de l'existence humaine (tels que chasse, guerre, fécondité, vertu curative) ; de même elles peuvent, ou bien être conçues comme siégeant dans un objet sensible déterminé, qui leur sert de corps, ou bien ne vivre que dans l'imagination de la tribu, sous forme d'esprits, qui ne se découvrent à la perception sensible qu'en des cas exceptionnels. Ainsi, les deux subdivisions de cette catégorie se confondent fréquemment l'une dans l'autre ; pourtant il subsiste en général cette différence, que le domaine d'action du groupe nommé en premier est plutôt limité par des bornes spatiales, celui du second groupe de divinités, au contraire, par le cercle de leurs adorateurs. Tandis que, pour les esprits de la magie, la connaissance du nom, et la puissance ainsi acquise sur eux, sont d'ordinaire indispensables, et que les divinités cosmiques sont nommées d'après leur mode d'apparition, les divinités de cette catégorie n'ont pas besoin, à l'origine, d'un nom propre, et, fréquemment, n'en ont reçu que tard, ou même pas du tout : il suffit à leurs adorateurs qu'elles existent en tant qu'êtres puissants. Veut-on désigner expressément l'une de ces divinités à la différence des autres, on la nomme d'après l'endroit où elle réside, d'après sa sphère d'action, ou d'après une propriété caractéristique. — Assurément, les dieux de la seconde catégorie empiètent fréquemment sur le domaine de la première ; il n'est pas rare qu'un dieu de tribu, non seulement ait son siège sur la terre, dans une pierre, par exemple, ou un animal, mais se manifeste en même temps dans la voûte céleste ou dans le soleil, crée la lumière et les ténèbres, et le changement des saisons,

et toute vie. La raison en est qu'il passe, au sein de la tribu qui l'adore, pour la cause de tous les événements qui la touchent, si bien qu'on lui rapporte même les phénomènes cosmiques, éternellement pareils à eux-mêmes ; que ces phénomènes aient également lieu pour tous les autres hommes, dénués de tout lien avec ce dieu, cela n'a qu'une mince importance pour la pensée religieuse. Inversement, les dieux universels de la première catégorie peuvent, par la même association d'idées, devenir des dieux de tribu, et, du même coup, des puissances attachées à un lieu. Ces mélanges deviennent de plus en plus fréquents à mesure que progresse l'évolution religieuse, et y jouent jusqu'à nos jours un rôle de tout premier ordre : — le Dieu universel du christianisme, par exemple, passe en même temps pour le dieu protecteur spécial de tel peuple ou de tel État particulier, et, notamment en cas de circonstances critiques, guerres, etc., est invoqué comme tel, comme Dieu des Allemands ou des Français, non comme Dieu de l'humanité tout entière. Mais, en dépit de cette fusion réciproque, la profonde différence existant entre les deux catégories de dieux est évidente. Les dieux du premier groupe existent en tant qu'êtres durables, grâce aux effets toujours semblables qui en émanent (et que nous appelons, nous, les lois de la nature) ; et la forme où la plupart d'entre eux apparaissent, est, de même, donnée immédiatement par l'expérience. Les dieux de la seconde catégorie, au contraire, appartiennent en eux-mêmes aux figures fantomatiques du monde des esprits, leur caractère divin consistant en ceci seulement, que, par leur liaison, en elle-même arbitraire, avec un substrat durable (objets naturels, groupements humains, événements naturels déterminés ou effets déterminés sur la vie humaine, se reproduisant régulièrement), ils sont devenus eux-mêmes des êtres durables, et, par là, des personnalités douées de propriétés définies. C'est précisément pourquoi il est possible aux hommes de contracter avec eux un lien durable et fermement réglé, tandis que

le lien contracté avec les esprits par l'opération de rites magiques n'est jamais qu'éphémère, et que l'action momentanée de la pratique magique ne se survit pas. Ce lien durable et réglé, c'est le culte ; et ainsi, la définition des divinités de la seconde catégorie peut encore se formuler comme suit : ce sont des esprits, qui, par l'institution d'un culte fixe, sont devenus des êtres durables à caractère personnel.

La différence entre esprits (démons, spectres, djinns, etc.) et dieux se retrouve dans toutes les religions, et doit être nettement conçue, si l'on veut parvenir à une solide intelligence de la religion. Néanmoins je ne connais, dans toute la littérature, aucun essai de définition de cette différence ; j'espère avoir réussi, dans les développements qui précèdent, à faire ressortir distinctement les facteurs essentiels. La profonde différence des deux catégories de dieux doit, elle aussi, rester toujours présente à l'esprit du savant. Elle se trahit partout d'une façon sensible, en ce que les dieux de la première catégorie n'ont à l'origine que peu ou même point de culte, et sont pourtant indubitablement des dieux, souvent même les dieux par excellence : tels le Grand Esprit chez les Indiens, Allah chez les Arabes avant Mahomet, le dieu solaire Reʿ chez les Egyptiens avant la cinquième dynastie, ainsi que le dieu lunaire Ioʿh, ou Hélios et Séléné chez les Grecs et ailleurs, ou, dans le christianisme, Dieu le Père et Dieu le Saint-Esprit ; de même, chez les Iraniens, Ahuramazda, chez les Hindous, Brahma (Atman), ne jouent dans le culte qu'un petit rôle. Par suite, ce n'est pas le culte qui peut, comme je l'ai cru longtemps, servir de base à la définition du concept de dieu ; il n'est essentiel que pour les dieux de la seconde catégorie, qui, en vérité, ne sont créés que par lui. En fait de facteur essentiel, il reste, par conséquent, la personnalité vivante et durable avec laquelle l'homme peut compter et contracter des relations (qui peuvent n'être pas encore un culte, mais seulement une expression du sentiment de dépendance personnelle). Cette personnalité existe même chez les dieux avec qui l'homme n'entre en rapport qu'en des occasions isolées, — par exemple à une fête annuelle ou lors de pratiques déterminées, telles que les semailles ou la moisson, — ou dont il n'a reconnu l'efficace qu'en une circonstance unique, comme l'Aius Locutius et le Tutanus Rediculus des Romains — les « dieux spéciaux » (*Sondergötter*) d'Usener (*Götternamen*, 1896) — ; car ils sont, eux aussi, considérés comme des puissances durables, douées d'une action déterminée et régulière (d'après laquelle ils reçoivent leurs noms propres), lors-

même qu'ils n'exercent cette action qu'à des dates tout à fait isolées ; et par suite, ils diffèrent complètement en nature d'avec les esprits et démons. — Naturellement, il ne manque pas de formes de transition entre le monde des esprits et celui des dieux. C'est ainsi, par exemple, que les puissances qui envoient la ruine, les maladies (les épidémies surtout), la mort, etc., sont, chez beaucoup de peuples, de véritables divinités, qui peuvent même devenir l'objet d'un culte d'État complet; mais Ahriman chez les Perses, Mâra chez les Hindous, le diable dans les religions chrétiennes, ne passent pas pour des dieux, quoique ces êtres soient tous, aussi bien que les dieux, des personnalités durables, distinctement développées. C'est à quoi contribue pour une part l'horreur qu'on éprouve à les mettre entièrement sur la même ligne que les puissances bonnes et bienfaisantes; mais la raison décisive, c'est surtout que la liaison avec ces êtres, quoiqu'elle puisse avoir lieu d'une façon durable, moyennant des rites précisément déterminés, passe pour illégitime et sévèrement interdite, ce qui les empêche également de donner naissance à un culte ; c'est ainsi qu'ils restent dans la sphère du monde magique des esprits. — Dans des systèmes mythologiques développés (tels que les systèmes grec ou hindou), il y a aussi un grand nombre d'êtres que l'on reconnaît comme dieux, quoiqu'ils n'aient ni fonction cosmique ou terrestre, ni culte ; mais ce ne sont que des figures de remplissage du système généalogique, qui — à moins d'être les résidus d'objets de culte disparus — manquent totalement de personnalité.

52. La liaison, par le culte, du groupement humain avec la divinité est la plus parfaite expression de l'idée de causalité qu'ait produite la pensée mythique. A la base du culte se trouve — d'une façon d'ordinaire inconsciente, sans doute, ou à demi consciente seulement — la représentation d'un rapport contractuel, conclu par le groupement avec les puissances extérieures d'où son existence dépend. Par ce contrat, les deux parties s'assurent leur durée et leur prospérité. Car de même que chaque membre du groupement en particulier dépend de ce groupement et des hommes puissants qu'il compte, surtout du chef, mais que pourtant ceux-ci n'existent, en retour, que parce que la masse des membres du groupement reconnaît leur puissance, ainsi en est-il également quant aux rapports du groupement et du dieu. Les divi-

nités du groupement créent et conservent son existence ; mais inversement, elles-mêmes n'existent — c'est en quoi elles se distinguent des puissances cosmiques de la première catégorie — que parce qu'elles ont dans le groupement leur corps, parce qu'elles en sont reconnues et adorées, et parce qu'elles périssent avec lui. C'est ce qui revêt dans le culte une expression tout à fait matérielle : la divinité reçoit une offrande d'honneur sur tout gain qui échoit au groupement ; elle reçoit sa part de chaque repas, car elle a besoin de nourriture aussi bien que l'homme ; elle est traitée comme un chef puissant, auquel on offre des présents d'honneur, et dont on cherche, moyennant l'observance de ses vœux et de ses caprices, à obtenir les bonnes grâces par d'humbles cérémonies. Se met-elle en colère pour une raison quelconque, ou encore sans raison, envoie-t-elle du mal à ses adorateurs : on doit s'efforcer, par un surcroît de services et d'offrandes, de reconquérir sa faveur ; il ne manque pas, en ce cas, de cérémonies cruelles, auto-mutilations et sacrifices humains. Car les dieux, du moins les plus nombreux de beaucoup, ne sont pas plus que les chefs et despotes des êtres bienveillants, mais bien des êtres puissants, et par là même indispensables. Souvent ils ont soif de sang, veulent s'en rassasier, et malheur à qui tombe alors sur leur chemin ! C'est pourquoi on leur immole des bandes d'ennemis prisonniers, souvent dans de terribles tortures, où ils trouvent leurs délices ; on leur offre en sacrifice des troupeaux entiers d'animaux ; on apaise leur colère en sacrifiant des compagnons de tribu, voire son propre enfant. En de telles cérémonies, la porte est ouverte à tous les procédés de la magie : — dans le sacrifice, précisément, et dans l'immolation des ennemis, un grand rôle est joué par cette idée magique, que l'on peut s'approprier les forces psychiques d'un être étranger (animal ou ennemi) en le dévorant ou en buvant son sang, siège de son âme, — et aussi par cette représentation que, de même qu'une communion peut, par le repas (ou le boire), être

instituée entre les hommes (notamment entre les membres de la tribu et l'hôte étranger), pareillement ce résultat peut être atteint entre hommes et dieu ; qu'en particulier le sang sacrificiel rend la communion indissoluble. Des orgies sexuelles peuvent également, lorsque la divinité se manifeste surtout dans la vie sexuelle, créer une telle communion. En dehors des religions des Indiens et des Nègres, les religions sémitiques, par exemple, surtout celle de Yahwé, sont pleines de représentations de ce genre, qui survivent encore dans la communion chrétienne. A ces représentations mythiques viennent se joindre, souvent d'une façon très grotesque, les faits positifs de la vie réelle : par exemple, la divinité ne saurait, quoi qu'on fasse, prendre à soi aucune nourriture, et doit, par suite, se contenter des parties des animaux que l'homme ne peut manger, et qui lui sont apportées par le feu sous forme de fumée sacrificielle, ou encore de la simple contemplation des mets qu'on lui dresse, et que les prêtres consomment ensuite (il en est ainsi chez les Égyptiens, qui ne connaissent pas les sacrifices ignés ; chez les Sémites, ils sont également secondaires : en revanche, le sang de la victime est, chez eux, répandu à terre pour la divinité, ou employé à enduire sa pierre sacrée). Une grande fête sacrificielle, les hécatombes grecques par exemple, n'est souvent, en fait, pas autre chose qu'une fête nationale, où la totalité des membres du groupement peut se donner du bon temps, et à laquelle s'annexe un marché annuel ; la motivation religieuse n'est qu'un revêtement extérieur. De même, les rites sanglants ne sont, assez souvent, que l'expression du caractère national et d'une inimitié humaine, à puissants motifs politiques (conscients ou non), si souvent que la religion, par ailleurs, ait fourni aux hommes, non seulement le prétexte, mais l'occasion réelle des plus terribles crimes. — Comme dernière ressource envers une divinité récalcitrante, il reste, si tous les autres moyens magiques échouent, la contrainte directe, qui, dans les cultes primitifs, est sou-

vent exercée de la manière la plus naïve. On ne peut, sans doute, la tuer comme un chef incapable ou méchant, mais on peut la déposer ; l'idée que les dieux étrangers sont plus puissants que ceux qu'on a, et que, par suite, on ne gagne plus rien à adorer encore ces derniers, joue un rôle décisif tant dans l'extension pacifique d'un culte à des territoires étrangers que dans tous les changements de religion accomplis par un acte d'État.

53. La liaison indissoluble et l'union intime, existant entre le groupement humain (tribu, clan, phratrie, société de parents, famille) et les divinités du culte, dominent toutes les représentations et toutes les pratiques religieuses. Souvent, le groupement adore un grand nombre de dieux entre qui se répartissent les diverses opérations du monde extérieur et des forces naturelles ; ils forment alors un certain ensemble (non pas, d'ailleurs, exempt de toute contradiction), un système mythologique. Quand plusieurs tribus se réunissent en un seul peuple, ou quand simplement elles exercent les unes sur les autres une action durable, le nombre des dieux s'accroît considérablement. Mais alors même qu'une tribu possède un panthéon étendu, il y a toujours un dieu qui ressort particulièrement comme le vrai dieu protecteur, immédiatement attaché à elle : — tout au plus y a-t-il encore dans son territoire plusieurs lieux de culte consacrés à des puissances locales, qui, dans les limites de leur résidence, l'éclipsent. Ce dieu peut dépasser à tel point les autres en importance, que ceux-ci n'entrent plus qu'à peine en ligne de compte, et que, comme il arrive fréquemment chez les tribus sémites, on parle simplement *du* dieu, sans se préoccuper de ses serviteurs et compagnons subordonnés. Son nom, lorsqu'il en reçoit un, est assez souvent identique à celui de la tribu (ou du groupement inférieur), sans qu'on puisse parler de priorité d'un côté ou de l'autre : tous deux sont inséparables et font en même temps leur apparition. Les hommes du groupement sont créés par ces dieux, d'or-

dinaire (non pas du tout exclusivement, toutefois) par voie de procréation : conception qui s'offre plus immédiatement que toute autre à la portée de la pensée mythique ; ceux-ci passent dès lors pour les ancêtres du groupement (cf. § 13). C'est ce qui fait qu'une théorie moderne, singulièrement erronée, mais qui a joui quelque temps d'un grand crédit, cherche dans le culte des ancêtres la racine de l'idée de dieu, et, en général, de toute religion. Dans le culte des dieux, la liaison de la divinité et du groupement est toujours ce qui domine ; l'individu — à la grande différence de ce qui a lieu en magie — n'entre en rapport avec les dieux que par cette raison et pour autant qu'il est membre d'un groupement adorant ces dieux. L'individualisation de la religion et l'adoption de cultes étrangers par des individus agissant selon leur libre gré n'appartiennent partout qu'à un stade très avancé de civilisation. Par contre, on conçoit non moins bien que les détenteurs du pouvoir de l'État soient toujours en contact immédiat avec la divinité : car en eux, dans la royauté surtout, la collectivité se concentre en une unité individuelle, et tout ce qui les touche affecte immédiatement la collectivité, — par conséquent aussi les dieux qui vivent en elle.

54. Les dieux ont, comme tous les esprits, un corps spirituel, avec lequel ils peuvent, libres et invisibles, aller et venir partout ; mais en outre, ou bien ils sont liés de façon durable à un corps matériel (comme les dieux des astres), ou du moins ils font d'un tel corps leur résidence temporaire. Très souvent ce corps est un objet naturel, attaché à un lieu fixe, soit qu'il appartienne à la nature inanimée, comme une montagne, un rocher, une pierre au bord d'un chemin, un tertre, — que d'ailleurs l'homme ait appris grâce aux signes donnés par la divinité qu'elle habitait en cet objet, ou que la divinité y descende dans l'éclair ou y envoie du ciel un météore, — soit que ledit objet manifeste une vie propre, toujours active, comme un arbre, une source, un cours d'eau, ou la mer. Ces dieux sont donc des puissances locales, dont la

zone d'action est spatialement limitée, encore qu'ils agissent souvent bien au delà des environs immédiats, et qu'ils puissent, comme êtres spirituels, délaisser pour un temps leur résidence, aller et venir avec leur tribu ou lui porter secours en cas de besoin, dans la bataille par exemple, comme le Yahwé du volcan Sinaï. Mais il se peut aussi que, seul, l'homme lui-même leur crée une résidence de ce genre : il plante un arbre, il érige un cône de pierre (*masseba*) ou un tas de pierres (*hermès*), ou encore un tronc d'arbre défeuillé, un pieu (*asera*) ou une planche, ou le pain consacré (l'hostie) ; et c'est là désormais qu'habite la divinité. Nombre de ces objets de pierre et de bois ne sont pas attachés à un lieu : on peut, dès lors, emporter avec soi la divinité, s'informer constamment de sa volonté, l'influencer aussi. C'est peut-être une croyance encore plus répandue, que les dieux résident en des animaux. Les animaux sont des êtres vivants, ayant, comme les hommes, une âme capable de volonté ; non seulement ils surpassent souvent l'homme en force, mais surtout ils sont bien plus mystérieux, échappent bien davantage à la prévision, et sont, en même temps, grâce à l'instinct, bien plus assurés dans leur conduite et plus conscients du but que l'homme : ils savent beaucoup de choses que l'homme ne sait pas. C'est pourquoi ils sont par excellence, dans la conception primitive, le siège de mystérieuses puissances divines. Des esprits (démons), eux aussi, passent souvent au-dedans d'un animal (ou d'un homme), et agissent par lui. La différence consiste, ici encore, en ce que l'action de l'esprit et du charme magique n'est que passagère, et peut, par suite, être également écartée par magie, tandis que la liaison du dieu avec l'animal est durable, si bien que les qualités de son caractère, tant mauvaises (c'est-à-dire nuisibles) que bonnes (c'est-à-dire utiles), se font jour dans cet animal. A ces conceptions s'oppose le fait que les hommes combattent les animaux, les chassent et les tuent, les consomment, ou, comme animaux domestiques, les font servir à quelque autre

profit : mais la contradiction logique qu'il y a en ceci, on ne la sent pas : on vit avec les animaux en état de communauté, tantôt en paix, tantôt en guerre, tout comme avec les gens de sa propre tribu et de tribus étrangères. Par suite, la sainteté, le caractère divin, appartient en commun à toute l'espèce animale dont la forme est celle où apparaît un dieu ; mais ce qu'on regarde comme le siège du dieu, et, par suite, comme inviolable et comme objet de culte, c'est un exemplaire particulier de cette espèce ; quand cet exemplaire meurt, le dieu passe aussitôt dans un autre (d'ordinaire reconnaissable à des signes déterminés), qui continue jusqu'à sa mort de constituer le corps du dieu. Ce n'est pas autrement qu'il faut concevoir le cas où, dans mainte religion, parfois très avancée, comme le bouddhisme tibétain, un homme passe pour l'incarnation de la divinité. Cette représentation atteint un développement particulier lorsque, dans les monarchies absolues, le roi est un dieu, et que sa divinité se transmet à son successeur au moment où le trône change de maître : ici, l'abîme entre les sujets et le souverain est devenu si profond, et les premiers se sentent si dépendants de la volonté et des caprices du second, qu'ils ne peuvent le concevoir que comme la forme terrestre où apparaît un dieu.

55. Avec les dieux thériomorphiques, les hommes vivent dans une communauté particulièrement étroite. C'est dans ce cas, par suite, que peuvent atteindre au plus haut développement les essais entrepris en vue d'entrer en connexion immédiate avec les dieux, et de participer par sorcellerie à la force magique des êtres qui constituent le monde des esprits. Le fait de se vêtir de peaux de bêtes, de ceindre la queue d'un loup ou d'un lion, chez les plus anciens Égyptiens, le serpent que les rois d'Égypte portent à la tête, l'emploi de masques animaux, etc., servent à ces fins, surtout à la guerre, où l'on a plus que jamais besoin des forces magiques et de la puissance divine. C'est également une repré-

sentation très répandue, que les âmes humaines prennent après la mort une forme animale, et entrent ainsi dans le cortège du dieu de la tribu. Le dieu de la tribu ou du clan, en tant qu'ancêtre de la tribu (§ 53), a procréé les plus anciens hommes sous forme animale ; les animaux de son espèce sont leurs plus proches parents ; c'est d'après eux que la tribu reçoit son nom. C'est là ce qu'on appelle le totémisme (ainsi nommé d'après un mot des Iroquois, chez qui ces représentations sont particulièrement développées), où, par une complète méconnaissance des faits réels et des représentations qui en sont la base, tant d'ethnologistes et d'historiens des religions ont cherché la racine et la plus ancienne forme de la vie religieuse. En réalité, il n'est pas vrai que la divinité naisse du culte animal, bien moins encore de la croyance qui fait survivre dans les animaux les âmes des ancêtres : c'est inversement le culte animal qui naît de la conscience d'une dépendance à l'égard de puissances vivantes, animiques, lesquelles doivent, d'une façon ou d'une autre, s'incorporer en des objets naturels et se rendre connaissables aux sens. C'est pourquoi d'ailleurs on trouve partout, à côté du culte animal, l'adoration des dieux sous forme de pierres, d'arbres et autres objets sensibles, et par derrière, la croyance aux esprits dans son plein développement ; non moins que de l'animal, les hommes descendent de l'arbre et du rocher, non seulement chez les Grecs, mais aussi, par exemple, chez les Indiens [ainsi que les Israélites]. Au reste, lorsqu'il s'agit d'admettre la présence de représentations spécifiquement totémiques, une circonspection toute particulière est de rigueur. Car, en dehors de ces représentations, partout existe l'usage, pour les hommes et les tribus, de se dénommer d'après des animaux, sans que s'y joigne le moindre culte de l'animal en question : très souvent, ces noms sont bien plutôt des sobriquets, qui se rattachent à des défauts corporels ou moraux, à des particularités frappantes, et notamment comiques, etc. : en d'autres

cas, ce sont des noms honorifiques, qui reconnaissent, chez l'homme ou la tribu en question, la force, le courage de l'animal, ou qui les leur souhaitent. Il peut alors s'ensuivre que l'on se sente, en fait, plus étroitement lié à cette espèce animale, sans que pourtant naisse de là un culte ni la croyance à une parenté réelle avec cette espèce, — à moins que cette croyance ne vienne par hasard à s'exprimer dans un conte ou un mythe sans portée. Les totems eux-mêmes, les poteaux et étendards ornés d'une image d'animal ou d'être fantastique à forme animale, mais souvent aussi de plantes, de pierres, d'armes, etc., ne sont dans bien des cas que des insignes de tribu, auxquels il n'est nullement nécessaire qu'un culte s'attache, encore qu'ils passent souvent pour des images du dieu de la tribu (partant, de l'ancêtre divin).

La théorie totémique postule que les animaux qui passent pour sacrés et sont regardés comme des ancêtres ne doivent pas être tués ni mangés par les hommes. Or c'est précisément le contraire qui a lieu : les animaux qui ne sont pas mangés (comme le porc chez les Sémites et en Asie Mineure, etc.), loin d'être sacrés, sont impurs; ils sont détestés comme des êtres absolument profanes (quelquefois, comme formes d'apparition des ennemis des dieux). En revanche, leurs noms, ici encore, se rencontrent comme noms de tribus, de clans et de personnes. — V. encore, contre le totémisme, § 62.

56. La liaison des dieux avec un corps (vivant ou inanimé) ne supprime pas la liberté de leurs mouvements, ni leur corps spirituel, invisible à l'œil ordinaire, — non pas même chez les puissances cosmiques, comme le ciel, le soleil et la lune. Ils peuvent, par suite, avoir plusieurs corps, où ils apparaissent temporairement, et bien des fois, en fait, simultanément. C'est là pour l'homme un point de la plus haute importance : car il souhaite avoir le dieu à sa portée partout où il en a besoin, et il ne peut agir sur lui que lorsqu'il peut le saisir de façon sensible dans un objet, ou tout au moins par le moyen d'un objet. Ainsi s'expliquent les pierres,

les poutres, les planches sacrées, etc., dans lesquelles la tribu ou le clan emporte avec soi ses dieux, et que l'on couvre de vêtements et d'ornements; les trônes (mobiles ou immobiles) qui leur sont dressés, et où, sous leur forme spirituelle, ils prennent place, comme le chef, au milieu de leurs adorateurs. Il est très ordinaire que l'on essaie d'incarner de façon sensible ce corps spirituel lui même. Malgré toutes les formes extérieures que prend le dieu, on se représente toujours essentiellement ce corps, qui est son vrai corps, sous forme humaine, — car l'âme, la volonté agissante, émane du dedans de l'homme, et, par suite, est conçue comme une copie du corps humain ; — quoique sous un aspect bien plus terrible et plus puissant que celui de l'homme. Lorsque la divinité se manifeste sous la forme d'un animal et en possède les propriétés, les traits animaux viennent s'ajouter à la forme humaine ; de là, les dieux à forme mixte, qu'on trouve partout : animaux à tête d'hommes ou hommes à tête d'animaux ; avec cela, de nombreux attributs, empruntés, le plus souvent, à l'apparence du chef ou du roi. La réunion de plusieurs animaux, l'invention de fantastiques êtres mixtes, est, dans le cas des dieux, chose très rare ; d'autant plus fréquente, en revanche, dans celui des démons appartenant au monde des esprits (qui, dès lors, deviennent souvent les serviteurs des dieux). Ces formes, l'homme cherche à les imiter ; il façonne à leur image la pierre ou le bois où il adore la divinité, pétrit en argile des figures de dieux. Ainsi prennent naissance les idoles. Tous ces objets de culte créés par la main de l'homme sont compris sous le nom de fétiches. Mais il faut à ce sujet se garder du malentendu, qui revient sans cesse depuis les prophètes israélites, et qui consiste à croire que l'homme puisse jamais adorer réellement de la pierre et du bois, ou de l'argile, ou l'œuvre de son art. Tous ces objets ne sont que des corps qu'il crée aux dieux, et qui suppléent ou s'ajoutent aux animaux, aux arbres, aux pierres existant dans la nature : la divinité est toujours l'être spirituel, l'âme,

qui a pris en eux résidence. — C'est de cette façon qu'un dieu acquiert un nombre sans cesse croissant de formes d'apparition et d'objets cultuels. Cette acquisition peut aboutir à un fractionnement de son unité primitive, à la formation de nombreux cultes spéciaux, s'écartant les uns des autres. Mais, d'ordinaire, l'unité de personne se conserve, au moins idéalement, malgré la multiplicité des formes. Nous voyons couramment comment les dieux, dans les religions chrétiennes, sont adorés en d'innombrables hosties et images de saints, et comment ce fait a donné naissance, en plus d'un cas, à des cultes spéciaux en rivalité réciproque, tandis que la théorie, et aussi, dans une large mesure, la croyance publique, maintiennent néanmoins l'unité du dieu ou du saint en question : ces représentations ne diffèrent en rien de celles qui régnaient déjà, en ce domaine, chez les hommes les plus primitifs. C'est que la divinité est toujours, pour le culte, à la fois un être sensible et un être supra-sensible.

57. Non moins que l'origine, la forme et la sphère d'action des divers dieux, diffèrent aussi leur mode d'activité et la destinée qui leur échoit. Chez le véritable dieu tribal (ou chez le dieu d'un groupement plus petit) domine le facteur persistant, l'influence protectrice, toujours pareille; et si sinistre, si sanguinaire et cruel qu'il puisse être, c'est pour tant, aux yeux des gens de la tribu qui lui est liée, son influence bienfaisante qui passe tout à fait au premier plan. Chez beaucoup de peuples, par suite, les dieux sont avant tout des êtres bienveillants, doux, constamment prêts à secourir. Inversement, les puissances qui envoient la mort et la maladie, la stérilité et la sécheresse, et qui résident dans les animaux sauvages, sont des êtres constamment méchants, alors même qu'on peut réussir à les dompter dans une certaine mesure par la force magique du culte, et à leur faire produire, à elles aussi, des effets bienfaisants, — comme il arrive dans beaucoup de cultes animaux, chez les Égyptiens. Mais le cas où se trouve la plus grande variété de représen-

tations, c'est celui des dieux qui manifestent leur influence dans la vie de la nature, notamment dans le monde végétal et dans le changement des saisons. C'est ici que la pensée mythique a le plus libre champ : la fantaisie créatrice en façonne les produits, et cherche partout aux événements des explications et des motifs, souvent de la plus naïve espèce. Ces divinités naissent et meurent avec la nature ; ou bien elles émigrent et reviennent ; ou bien elles résident, comme esprits, dans la tombe et dans les profondeurs de la terre, d'où elles font émaner, lorsque germent les plantes, des manifestations de leur survivance magique, comme Osiris chez les Égyptiens, Perséphoné chez les Grecs, ou le Zeus crétois. Les hommes cherchent à leur venir en aide ; ils assistent le dieu nouveau-né contre les puissances hostiles par des danses armées et des cris ; ils célèbrent sa venue et le plein éclat de sa puissance par des fêtes de joie ; ils déplorent sa mort ou sa disparition dans des solennités de deuil ; ils cherchent à sauver son âme pour la renaissance de l'année suivante. Ainsi les destinées du dieu sont, d'un bout à l'autre de l'année, partagées par les hommes, et souvent exposées aux regards sous forme de représentations dramatiques. C'est à les expliquer que sert l'histoire sainte, le mythe développé, au sens étroit ; il a toujours son origine dans les pratiques cultuelles (les δρώμενα), qu'il veut éclaircir et motiver. Le sens primitif d'où il est issu devient souvent complètement inintelligible ; mais il continue à se transmettre de génération en génération, de même que les pratiques cultuelles continuent toujours d'être accomplies. Le mythe devient alors le récit d'un événement qui s'est déroulé, une fois, dans les temps primitifs, et le rite de fête devient une solennité commémorative. De tels récits peuvent, dès lors, en tant qu'histoires intéressantes, voyager de tribu en tribu, voire de peuple en peuple, jusqu'à des hommes qui ne connaissent plus le dieu ni le culte ; mais en outre, pour les adorateurs eux-mêmes, à mesure que progresse la civilisation, le dieu peut, par ce proces-

sus, être entièrement dépouillé de sa divinité, et devenir un homme mortel (roi ou héros), qui ne survit que dans le souvenir et dans les usages de fête. C'est de cette manière qu'ont pris naissance la légende héroïque grecque et toute autre semblable. De même, chez les Hindous par exemple, le dieu du feu est produit, ou du moins recommence à se manifester, chaque fois qu'on allume un feu, et vit et meurt avec la flamme qui brûle. Aux destinées des corps célestes s'attachent également des cultes et des récits du même genre, notamment aux éclipses de soleil et de lune, ainsi qu'aux phases de la lune, au cours du soleil, et à l'orage. Mais ce fut une lourde méprise de ce qu'on nomme la mythologie comparée, que de chercher dans des événements de cet ordre la racine de tous les mythes, de tous les cultes, et, autant que possible, de toute religion : idées aujourd'hui rééditées dans les fantasques imaginations des inventeurs de la « cosmologie babylonienne » (ou même « orientale ») et de la « religion astrale », après avoir été il y a longtemps dépassées par la science. Les événements de la vie naturelle terrestre touchent de bien plus près l'homme primitif, et jouent, par suite, un bien plus grand rôle que les événements célestes. Ce n'est que dans des religions avancées que ceux-ci passent au premier plan; et très souvent, d'anciens mythes sont alors tranformés en événements célestes ou interprétés comme tels, en même temps que les dieux terrestres, à ce stade, soutiennent un rapport de plus en plus étroit avec le ciel, et souvent se transforment entièrement en dieux célestes et sidéraux (comme c'est le cas, par exemple, en Égypte). Mais en ce domaine, comme ailleurs, les conceptions et les rites les plus variés se côtoient, s'entre-croisent et réagissent continuellement entre eux ; il n'y aurait pire contre-sens que d'attendre ici de l'unité et un ordre systématique. L'attention s'attache toujours à l'événement particulier, et encore dans la mesure seulement où il affecte l'homme et l'intéresse immédiatement. C'est en vue de cet

événement que le rite cherche une ressource efficace, et la pensée mythique, une explication qui rende le fait intelligible : ce besoin satisfait, l'attention s'évanouit.

L'âme humaine et le monde des morts.

58. Dans toute pensée humaine est immédiatement impliquée — quoique d'une façon complètement inconsciente chez les gens dépourvus d'éducation philosophique — la représentation du sujet pensant : l'homme ne peut rien penser ou imaginer sans supposer en même temps son moi comme pensant ou imaginant. Par suite, il ne peut pas non plus se supprimer du monde par la pensée : avec la perception et la représentation d'un monde extérieur ou d'un objet quelconque, est immédiatement donné le sujet percevant et imaginant. C'est là-dessus que repose la représentation de la persistance et du caractère impérissable de notre moi, qui est ce que nous nommons croyance à l'immortalité. L'homme le plus primitif lui-même, si jamais ses pensées se portent sur sa propre mort, sur ce qui sera quand son corps sera étendu inanimé, ne saurait penser autre chose, sinon que son moi percevant et pensant, son âme, continuera d'exister. D'une existence désolée, il est vrai ; car elle n'aura plus de corps ni de force, elle ne pourra plus agir, elle aura faim, soif et froid, elle ne pourra plus voir la lumière. Mais néanmoins elle continuera d'être en connexion magique avec le corps inanimé qu'elle aura quitté ; elle sera encore, dans l'avenir, dominée par les mêmes instincts que naguère, durant la vie ; elle séjournera à la même place, se livrera aux mêmes occupations qu'auparavant. Tout cela conduit l'homme à s'efforcer de pourvoir en temps utile à la destinée qui l'attend après sa mort, d'inventer des moyens pour se rendre aussi favorable

que possible son existence future, pour s'assurer dans l'avenir vêtements et nourriture et toutes les jouissances, parfois aussi pour conserver le cadavre intact. — Mais ces représentations qu'on se fait du sort de son âme contrastent violemment avec les faits de l'expérience et avec les représentations qu'on se fait de l'âme des autres hommes, à la mort de qui l'on assiste. Sans doute, à la mort, l'âme sort du corps : la privation de vie, le commencement d'anéantissement, qui sont le lot du corps, l'âme n'y participera pas de si tôt. Elle peut apparaître dans le rêve ou dans des visions, elle est devenue telle que l'un des innombrables esprits qui remplissent le monde ; il se peut que, du lieu de la sépulture, elle exerce encore des effets sinistres, parfois puissants ; elle continue jusqu'après la mort de s'intéresser à ses compagnons et à ses descendants, elle peut leur venir en aide et leur porter bonheur ; il se peut aussi qu'elle soit susceptible de servir à des pratiques magiques. Mais il n'en est pas moins vrai que l'homme plein de force qui agissait durant la vie est à tout jamais disparu ; et si vivant qu'ait d'abord été son souvenir, il s'éteint lui aussi assez vite au cours du temps. Son âme n'apparaît plus, elle est sans force et sans conscience ; tout au plus peut-on par magie, en lui faisant, par exemple, boire du sang, la rappeler pour une fois encore à la vie, d'une façon passagère ; si effrayante qu'elle puisse d'abord paraître, elle n'est jamais qu'un fantôme, impuissant dès qu'on l'approche et le veut saisir. C'est que la vie a pris fin au moment de la mort, que le mort est bien mort, et que l'on ne saurait, par quelque moyen ni quelque magie que ce soit, le rappeler à une vie véritable.

59. C'est sur ces représentations entre-croisées que reposent toutes les conceptions et tous les usages qui, sous les formes les plus diverses, chez tous les peuples, s'attachent aux morts. Nulle part plus qu'ici, et jusqu'à nos jours, les représentations des hommes et les pratiques qui en découlent ne sont contradictoires et désordonnées ; et il en a été

ainsi partout et de tout temps. Pourtant, ici encore, des groupes déterminés se laissent distinguer. Il y a des peuples dont l'attention se tourne entièrement vers notre monde; qui, par suite, considèrent les choses d'un point de vue réaliste, et se soucient peu des morts. C'est le cas des tribus sémitiques, chez lesquelles les usages funéraires sont toujours restés tout à fait simples, et les âmes des morts dépourvues de tout rôle (encore qu'elles puissent, une fois par hasard, faire peur comme fantômes ou être rappelées à la vie par un magicien), jusqu'à ce que la doctrine de la résurrection parvînt du dehors, comme un dogme tout fait, aux Juifs de l'époque des Macchabées et aux Arabes du temps de Mahomet; encore est-il significatif que ces deux peuples n'aient pu se représenter la résurrection des morts que comme un miracle de la toute-puissance divine, non comme un événement naturel, les faits de l'expérience la contredisant absolument. C'est tout au plus, chez ces peuples, comme des ombres sans conscience, que les simulacres des morts, dans l'obscurité des profondeurs de la terre, mènent encore un semblant d'existence : — par exemple, dans la conception israélite du *scheol*, ainsi que dans le monde homérique. Chez d'autres peuples, les âmes des morts habitent dans la tombe, et, de là, peuvent exercer une action secourable et bienfaisante sur leurs descendants. Mais pourtant, à cette conception, revient toujours se joindre l'idée que ce sont des simulacres débiles, misérables, qui ne peuvent ni chasser, ni moissonner, ni se vêtir, ni rien faire par leurs propres forces. Aussi est-ce le devoir des descendants de prendre soin d'elles, de leur apporter nourriture et vêtements, d'invoquer leur nom (ou de l'éterniser par l'écriture), et, par là, de les maintenir comme êtres vivants. Mais les tâches de la vie terrestre reviennent sans cesse refouler le soin qu'on prend des morts : ce n'est qu'à des fêtes isolées que leurs proches s'assemblent autour d'eux, les font participer à la solennité et au repas : par là, l'on croit en avoir fait assez pour eux.

On cherche bien à conserver leur existence personnelle, à garder leur nom, leur forme, souvent en plaçant dans la maison leur crâne ou des masques à l'image de leurs traits; mais après deux ou trois générations au plus tard, ils disparaissent complètement de la mémoire. Ils passent alors dans la masse indistincte des ancêtres, des « pères », où toute existence personnelle s'efface. Cette représentation acquiert une importance particulière lorsque la conscience de la continuité des générations dans les groupements (§§ 9, 19) est fortement développée, lorsque les vivants actuels ne passent que pour les soutiens momentanés du groupement éternel: les fêtes des familles, des sociétés de parents, des clans, deviennent alors en même temps des fêtes des morts. En ce cas, on croit également aux bienfaits et à l'aide que les ancêtres peuvent apporter à leurs descendants (cf. le culte grec des esprits des morts ou héros); et, précisément chez des peuples de pensée très positive, comme les Chinois, qui conçoivent la religion d'une façon tout à fait pratique, cette croyance peut acquérir une grande importance, parce qu'en elle s'incorpore la continuité des institutions sur lesquelles repose l'État. Mais malgré tout, ici encore, les ancêtres ou pères sont séparés des dieux par un fossé profond et infranchissable. Sans doute, les dieux, eux aussi, vivent au sein du groupement humain et grâce à ses sacrifices et à ses prières; mais ce sont des puissances vivantes et créatrices de vie, par qui seules l'existence du groupement devient possible, au lieu qu'inversement les âmes des morts n'existent que grâce aux dons de leurs descendants, et pourtant ne vivent jamais que comme des ombres.

Exemples de culte des ancêtres chez les peuples de l'antiquité : les Nasamons du Sahara μαντεύονται ἐπὶ τῶν προγόνων φοιτέοντες τὰ σήματα, καὶ κατευξάμενοι ἐπικατακοιμῶνται. Τὸ δ' ἂν ἴδῃ ἐν τῇ ὄψι ἐνύπνιον, τούτῳ χρᾶται, Hérod., IV, 172. Πισίδαι δειπνοῦντες ἀπάρχονται τοῖς γονεῦσι, ὡς ἡμεῖς θεοῖς παρασπονδείοις, Nic. Dam., fr. 130.

60. Cette représentation ne change pas, alors même que la

conception individuelle, qui veut rendre possible à l'homme une survivance confortable après la mort, parvient à son plein épanouissement ; quand l'individu, dès son vivant, prend soin de son culte funéraire ; et quand prévaut cette coutume, que les descendants — parce qu'ils veulent eux-mêmes s'assurer, de la part de leurs enfants, les mêmes moyens d'existence qu'ils procurent à leurs pères — soient tenus par une obligation inviolable d'inhumer (ou de consumer) en grande pompe le cadavre de leur père, et de lui offrir de grands sacrifices, — serviteurs, femmes, chevaux, chiens, armes, vêtements, meubles, parures, — afin qu'il puisse continuer dans l'au-delà de vivre comme sur la terre (cf. § 9). Des dispositifs de ce genre sont d'abord le partage de rois ou de puissants chefs de clan, puis, par extension, peuvent être accordés à d'autres personnages distingués, comme en Égypte, où cet usage a finalement donné naissance au rituel magique, par où chacun se voit assurée après la mort une survivance pleine de jouissances. Avec le progrès de la civilisation s'accroissent, non moins que le goût de la vie et le désir de la prolonger artificiellement durant toute l'éternité, les moyens de garnir richement la sépulture et de célébrer d'éclatantes pompes funèbres, cependant que disparaît la barbarie des sacrifices humains. Car malgré tout le sérieux avec lequel on pourvoit au mobilier des morts en vue de l'au-delà, sans cesse se fait jour ce sentiment, que l'existence du mort n'est, malgré tout, au plus, qu'un semblant d'existence, qu'il ne peut manger ni chasser réellement, qu'il n'est pas autre chose qu'une ombre fantômatique. Par suite, il n'a besoin que d'un semblant de monde : des poupées, qu'on anime par magie, lui suffisent pour femmes et pour serviteurs ; des mets de pierre ou en peinture, des prières parlées suffisent à sa nourriture, avec, par exemple, un peu d'encens. Et s'il n'a pris soin lui-même d'établir sa tombe et d'instituer un riche culte funéraire, ses descendants, quelle que soit leur piété, ne s'en occu-

peut pas trop : ils ont des tâches plus pressantes, et doivent d'ailleurs, avant tout, prendre soin de leur propre culte funéraire. Précisément dans un pays comme l'Égypte, où la préoccupation de la vie future s'est développée plus que nulle part ailleurs, l'idée que les morts sont des esprits puissants fait complètement défaut. Autant l'on cherche énergiquement à les identifier aux dieux par la magie (dans le cas du roi principalement), autant ils en sont pleinement différents par essence ; et l'adoration des morts comme divinités ne s'est développée qu'en des cas isolés, à une époque récente, et toujours en raison de circonstances spéciales.

61. Avec les différentes représentations relatives au sort de l'âme s'entrecroisent les diverses façons de traiter les cadavres. Abstraction faite des cas où les vieilles gens sont tués et dévorés (§ 12, n.), on trouve fréquemment, chez les peuples incultes, la coutume de jeter le cadavre en pâture aux oiseaux et aux bêtes féroces. Chez les Indo-Européens, elle semble, à l'origine, avoir été tout à fait générale, ainsi que chez les Mongols (§ 554) ; puis, chez les Iraniens, elle a été sanctionnée et religieusement motivée par la religion de Zoroastre (§ 17, n.), tandis que les Hindous jettent dans le fleuve sacré les cadavres à demi consumés. Mais d'ordinaire le cadavre est enfoui dans la terre, — le plus souvent, dans une petite fosse, et à l'origine, par suite, sous une forme aussi ramassée que possible, dans une position accroupie. A côté de cela, l'incinération est très répandue, surtout chez les Indo-Européens (v. §§ 537, 554, 570, 588). Chez beaucoup de peuples, chez les Grecs, par exemple, et en Italie, incinération et inhumation vont de pair. La différence repose, pour une part, sur les traditions des diverses familles, pour une autre, sur des raisons toutes matérielles : car l'incinération est bien plus coûteuse que l'enterrement ou l'exposition des morts. Ces coutumes se concilient avec les conceptions les plus différentes. Des peuples qui attachent la plus grande importance à la survivance de l'âme ainsi qu'à la

conservation du cadavre, que cette survivance nécessite, — comme, par exemple, les Égyptiens, — enterrent les morts, aussi bien que d'autres peuples, chez qui ces représentations n'offrent aucun développement, — comme les Sémites (en particulier les Babyloniens). Dans le cas d'incinération des cadavres règne fréquemment, il est vrai, — dans le monde homérique, par exemple, — l'idée que l'âme est, par là, détachée du monde terrestre, et parvient au repos dans l'empire des morts : tant que le corps continue d'exister, le lien qui l'y attache n'est pas encore rompu, et elle mène dans un état intermédiaire une existence tourmentée.

62. Cet exposé des faits et de leur variété contradictoire montre clairement combien est absurde et inconsidérée l'opinion régnante, qui fait dériver du culte des morts, de l'adoration des ancêtres, la croyance aux dieux vivants, sources de toute force et dispensateurs de toute vie. Elle confond trois conceptions tout à fait différentes. D'abord, le culte des morts proprement dit, qui a lieu dans l'intérêt, non des vivants, mais des morts, bien qu'il puisse engendrer cette idée, que les âmes des ancêtres morts, collectivement, peuvent encore s'intéresser au sort de leurs descendants et exercer sur eux une action bienfaisante ; c'est cette croyance seule, qui d'ailleurs ne possède jamais de force religieuse importante, que l'on peut désigner sous le nom de culte des ancêtres. Puis, la croyance, — entièrement distincte de ce qui précède, — que l'âme d'un être vivant, homme ou animal, au moment où elle sort du corps [ou encore peu de temps après, notamment quand le corps n'a pas été régulièrement enseveli, comme c'est le cas, par exemple, pour les condamnés à mort], possède encore des forces considérables, et peut, par suite, agir d'une façon nuisible, aussi bien qu'être employée à des fins magiques ; cette croyance conduit, par exemple, à dévorer un ennemi ou un animal encore à demi vivant, ou à boire son sang chaud, siège de l'âme qui s'écoule. La troisième conception est cette croyance,

dont on a déjà parlé, que les dieux vivants sont les procréateurs et les ancêtres des groupements humains qui les adorent, croyance qui n'a absolument rien à voir avec un soi-disant culte des ancêtres, c'est-à-dire avec l'adoration des âmes des morts. En réalité, d'ailleurs, chez la plupart des peuples, le service des morts ne joue, dans la religion proprement dite, qu'un très petit rôle. En magie, il lui échoit à l'occasion plus d'importance ; mais il appartient par excellence au domaine de la coutume, et là, partant aussi dans le développement de la civilisation d'un peuple, il peut acquérir la plus haute portée, voire même devenir un ressort essentiel de l'évolution ultérieure, comme le montre l'exemple de l'Égypte.

La manière ordinaire de représenter le service des morts, dans les ouvrages des ethnologistes et des historiens des religions parus durant ces dernières dizaines d'années, renferme toujours les contradictions les plus irréductibles : d'une part, on postule que toute religion dérive de la force dominante des âmes des morts; d'autre part, on doit convenir que le culte des morts a lieu non dans l'intérêt des vivants, mais dans celui des morts, et que les âmes sont impuissantes et misérables, quand il ne leur est point institué de culte. Ainsi c'est aujourd'hui encore la plus grande crainte d'un Chinois, que d'avoir le malheur de mourir sans descendants, de telle sorte que son âme vienne à perdre son culte. Relativement aux Tlinkits de l'Amérique nord-occidentale, K. Breysig (*Die Völker ewiger Urzeit*, 1907, I, p. 230) communique, d'après A. Krause, ce récit sur le pays des morts, qu'on met dans la bouche d'un Tlinkit [j'y joins quelques remarques critiques] : « Il vint près d'un grand fleuve, au bord duquel il trouva beaucoup d'âmes ; c'étaient celles à qui l'empire des morts lui-même avait fermé ses portes. Elles n'avaient, de l'autre côté, sur l'autre rive, pas d'amis parmi les morts, qui les eussent passées dans leur pirogue. Elles avertissaient le voyageur de passer outre, car, de là, il n'y avait plus de retour [et, d'après le postulat, les âmes seraient les dieux agissant sur terre !]. Il devait s'en aller chez lui, tant que c'était encore possible, c'est-à-dire tant que son cadavre n'était pas encore consumé [tout à fait comme chez Homère]. Elles-mêmes se trouvaient encore plus mal que celles de l'autre rive : elles devaient souffrir la faim et la soif. Celles qui habitaient de l'autre côté se trouvaient assez mal aussi : elles ne recevaient de nour-

riture et de boisson que ce qui leur était envoyé par leurs amis sur la terre [les dieux, par contre, sont partout les dispensateurs de tous biens ; et ils reçoivent des sacrifices surabondants, non de chiches offrandes comme les morts]. » A côté de cela existe l'idée que « les âmes des morts reviennent sur la terre et s'abattent sur une femme qui est enceinte, mais seulement au sein du clan auquel ils appartenaient de leur vivant » ; et par suite, les Tlinkits pauvres souhaitent « bientôt mourir, afin de revenir au monde comme enfants d'un chef opulent [ainsi donc redevenir un homme, voilà ce qu'il y a de mieux pour l'âme, soi-disant égale aux dieux] ». Des exemples de ce genre pourraient être entassés à plaisir ; ils réduisent complètement à l'absurde la théorie régnante. Ici encore, il apparaît une fois de plus combien peuvent être irrésistibles un courant momentané et une formule ; un savant aussi distingué que B. Stade n'a-t-il pas été, à la suite de R. Smith, jusqu'à ramener la religion israélite au culte des ancêtres et au totémisme ? S'appuyer sur la croyance qui fait des dieux les ancêtres de la tribu ou du clan, c'est tout aussi superficiel que si l'on voulait dériver le culte des madones et l'adoration des saints, dans la religion chrétienne ou mahométane, du fait que Jésus de Nazareth eut une mère nommée Marie, et que les saints portent fréquemment le nom d'hommes pieux ayant réellement vécu. — Quant aux nombreuses représentations psychologiques auxquelles conduit la croyance de l'âme [siège de l'âme dans le sang, le souffle ou la semence ; scission de l'âme en une âme matérielle, qui correspond à peu près à la force vitale et au souffle, et un esprit immatériel, avec simulacre de corps ; importance de l'ombre, etc.], nous n'avons pas besoin d'y insister ici.

Le sacerdoce et le rituel.

63. La possibilité d'entrer en connexion avec une divinité existe pour chaque membre du groupement qui l'adore. Chez beaucoup de peuples, par suite, il est tout à fait de règle que l'individu (notamment lorsqu'il occupe une situation socialement indépendante) et surtout que le père de famille offre lui-même aux dieux des sacrifices et leur demande aide et bénédiction. Seulement, il faut pour cela

une connaissance précise de leur individualité, des formes suivant lesquelles on peut les approcher et les invoquer, des sacrifices qu'il réclament, des signes par où ils manifestent leur volonté. Les débuts du rituel sont immédiatement donnés en même temps que le culte ; plus se constitue, avec le progrès de la civilisation, une tradition ferme, plus on fait attention à la marche et au succès de chaque acte religieux, et le considère comme un précédent par où l'on peut reconnaître sous quelles formes la divinité veut être adorée, — et plus le rituel, d'ordinaire, revêt une structure variée et compliquée. D'autre part, la magie, la contrainte magique qu'on peut exercer sur l'esprit divin, se fraie ici à son tour une voie dans la religion. Nulle part elle ne fait complètement défaut ; mais chez nombre de peuples, elle est contenue en d'étroites limites, parce que, dans les représentations religieuses, domine entièrement l'idée de la règle, la croyance à un ordre fixe du monde, résultant de la volonté des dieux, ordre qui tourne à la prospérité de l'homme et met des bornes aux caprices divins non moins qu'au bon plaisir humain. Chez d'autres peuples, en revanche, la magie étouffe si complètement la religion et le rituel, que le seul point par où les dieux et leur culte se distinguent des esprits (démons) et des formules magiques, c'est qu'ils sont des personnalités durables, d'une individualité déterminée, dont le rituel, par suite, est fermement réglé, et se répète, toujours identique, dans le culte, notamment lors des grandes fêtes qui s'attachent au retour cyclique des phénomènes naturels et de l'année.

64. Le développement du rituel crée le besoin de personnalités, hommes et femmes, qui le connaissent exactement, et qui, de son observation et de sa garde, fassent leur profession. Ainsi prend naissance un clergé. Le prêtre touche au magicien en ce qu'il doit être en possession du savoir, et en ce que son action se rapporte aux êtres supra-sensibles du monde des esprits ; mais il s'en distingue, comme le dieu

qu'il sert se distingue du démon. Il est un organe reconnu du groupement, chargé à titre durable de tâches déterminées, de même que le dieu est une puissance durable, reconnue par celui-ci : ses fonctions sont fermement réglées, et exercées par mandat du groupement. Là où les représentations magiques dominent la religion, la situation des prêtres et celle des magiciens se confondent; là où elles sont contenues, ces situations sont nettement distinctes; souvent même la magie est énergiquement traquée et opprimée comme illégitime et funeste (§ 49), tandis que le prêtre occupe une situation hautement considérée au sein de la communauté. — Il existe chez tout clergé une tendance à se constituer en caste close, séparée, autant que possible héréditaire, et à conquérir la situation dominante à l'intérieur de la communauté. Mais, à l'origine, les prêtres ne sont que des serviteurs de la communauté, qui sont employés comme instruments par ses organes (surtout par le roi et les fonctionnaires), ainsi que par tout père de famille voulant offrir un sacrifice légitime, et qu'on récompense par des présents, par une part du repas sacrificiel, etc. En de tels cas, ils ne sont nullement les égaux des membres pleinement qualifiés du groupement, mais font partie des gens en état de dépendance, qui travaillent pour autrui, comme les artisans : chez les Israélites, par exemple, ils sont considérés comme des métèques et n'ont pas de propriété foncière. Dans quelle mesure réussissent-ils ensuite à devenir une caste fermée, héréditaire, excluant tout autre qu'eux de l'accomplissement des fonctions sacrées (comme les brahmanes chez les Hindous, les mages chez les Perses, les cohens chez les Juifs), et à venir à bout de leurs appétits de domination ? Cela dépend de l'évolution historique du peuple. Chez d'autres peuples, inversement, le savoir et l'aptitude au sacerdoce sont la propriété commune de la classe dominante ou de familles nobles déterminées, qui sont en possession d'une tradition religieuse héritée de longue date, comme

chez les Égyptiens et, pour une part, chez les Grecs ; chez les Israélites aussi, quelque chose de semblable a lieu, quand David fait de ses fils des prêtres. En ce cas, ou bien il peut se former au sein d'un peuple une couche supérieure unissant à sa situation sociale et à sa profession temporelle l'aptitude native à l'exercice des fonctions sacerdotales, comme en Égypte ; ou bien l'effet peut être de rendre impossible la constitution de toute espèce de classe sacerdotale fermée, comme en Grèce et à Rome.

Les premiers stades de l'évolution religieuse.

65. Toutes les acquisitions humaines que nous comprenons sous le nom de civilisation servent à rendre l'homme plus indépendant des forces naturelles sous l'empire desquelles il vit, et à les soumettre, au moins partiellement, à son propre empire. Mais pendant que la civilisation crée des valeurs qui fournissent à la vie un contenu plus riche, cette émancipation vis-à-vis de la nature accroît elle-même à son tour le sentiment de dépendance à l'égard des conditions extérieures de l'existence. Car les besoins sont devenus bien plus variés ; et par là, les facteurs dont le concours est nécessaire pour maintenir la vie et la rendre agréable sont devenus bien plus nombreux, en même temps que la valeur de la vie s'est considérablement accrue : hors le cas où des facteurs spéciaux (notamment la saturation qu'engendre une civilisation raffinée, et la représentation d'une existence future, auprès de laquelle la vie terrestre, avec ses besoins, passe tout à fait à l'arrière-plan) produisent un effet de sens contraire, l'homme civilisé prise la vie plus haut que le sauvage. Par suite, l'accroissement de la civilisation détermine régulièrement un considérable accroissement simultané de la religiosité. Chez les

peuples primitifs, ce n'est d'ordinaire qu'en des occasions isolées, — lors des fêtes à retour périodique, en cas de guerre, en cas de graves situations critiques, en cas de maladie et de mort, — que la religion pénètre plus profondément la vie : elle peut alors, à l'occasion, mener à de grandes manifestations, où parfois se déroulent des rites grossiers et cruels, provenant de la magie et de la tendance à satisfaire, par des sacrifices humains ou par l'égorgement de bandes d'ennemis, une divinité sanguinaire. C'est notamment ce qui a lieu chez les tribus primitives, lorsqu'elles ont à leur tête un chef à pouvoir despotique : pour lui, la valeur de l'existence et le besoin de s'assurer la protection divine sont bien plus importants que pour tous les autres hommes, et sa situation lui offre les moyens de pourvoir à la satisfaction de ses prétentions (de même qu'il est pourvu à son existence dans le monde des morts par de riches présents, par la mise à mort d'animaux, de femmes et de serviteurs, § 60). Là où, par contre, existe un régime social homogène, où de plus les conditions de vie extérieures offrent un cours régulier, exempt de grands changements, si bien qu'on ne saurait attendre d'une intervention des dieux une transformation essentielle, la religion ne joue pas grand rôle dans la vie de la tribu : c'est le cas, notamment, chez les tribus du désert, comme les anciens Sémites, et, de nos jours encore, les Bédouins. L'individu se fie bien plus à la force individuelle qu'à l'aide des dieux ou à des rites magiques, encore qu'il accomplisse fidèlement les cérémonies traditionnelles et qu'un fantôme puisse à l'occasion lui faire tort ; et si la destinée l'atteint, il se soumet à l'inévitable avec une fière résignation. Les divinités ont ordonné le monde et la vie des hommes ; elles conservent aussi la tribu, qu'elles ont créée ou engendrée, et des dons de laquelle elles vivent elles-mêmes ; mais pour le reste, elles se soucient peu des événements particuliers, et laissent les choses aller comme elles veulent. L'importance de la religion pour les popula-

tions primitives est souvent fort exagérée par les savants modernes : ils se laissent impressionner d'une façon unilatérale par des formations extrêmes appartenant au stade suivant d'évolution, et par des traditions et des rites sporadiques, qui, chez les peuples civilisés, se sont conservés à l'état rudimentaire jusqu'à une basse époque, mais qui, dans beaucoup de cas, n'ont jamais été religion vivante, n'ayant constitué, à toute époque, que de simples superstitions.

66. La situation de la religion se modifie quand un peuple s'élève à une forme de vie plus riche et à une plus haute civilisation, surtout quand à ce progrès se joint, comme chez les Sémites sédentaires, un changement d'habitat et de conditions de vie. Non seulement les occasions où l'on a besoin de l'assistance des dieux deviennent alors bien plus nombreuses, mais encore ce qui est en jeu devient beaucoup plus précieux ; et en même temps, par la grâce même des dieux, l'on se trouve en état d'employer des moyens bien plus considérables pour satisfaire leurs exigences et pour s'assurer leur faveur d'une façon durable. Au même moment, la spéculation religieuse prend un nouvel essor : les besoins extérieurs donnent l'impulsion, l'instinct de la réflexion s'éveille par ailleurs. C'est l'époque où prennent naissance idoles et temples ; où de riches trésors sont amassés aux mains des dieux; où le cycle des fêtes se constitue et où celles-ci sont célébrées en grande pompe; où une classe sacerdotale fermée peut prendre naissance et tâcher d'obtenir la direction spirituelle, puis aussi la direction matérielle de la communauté ; où, en même temps, à côté de la collectivité et des organes de l'État, l'individu, dans une bien plus large mesure qu'auparavant, s'adresse aux dieux par des sacrifices, des présents, des prières, parce que ses intérêts, à lui aussi, sont devenus beaucoup plus variés et plus individuels ; où les institutions religieuses peuvent pénétrer et dominer la vie totale de la communauté comme celle de l'individu. De telles époques peuvent, si l'évolution d'un peuple progresse, se présenter dans

sa vie à plusieurs reprises, chaque fois qu'un nouveau stade est atteint ; les époques de transition, où le vieil état de choses se dissout, où de nouvelles institutions se forment, où tout chancelle, sont aussi les temps où la vie religieuse se manifeste avec le plus d'intensité, jusqu'à ce qu'enfin l'on atteigne un degré de civilisation où les bases de la religion viennent elles-mêmes à chanceler, où la légitimité et l'existence en sont combattues, et où elle est, au besoin, renversée. Mais, au début, le résultat de tout processus de fermentation de ce genre, de tout progrès de civilisation significatif et d'action durable, c'est la vie plus intense de la religion traditionnelle, ainsi que le renforcement des prétentions qu'elle élève aux prestations et à l'absolue soumission de la communauté et de chaque individu.

67. Lors de ce renforcement de la religion, les tendances et les conceptions primitives d'où elle est issue se font jour avec une nouvelle intensité : magie, sacrifices sanglants, superstition grossière, acquièrent un vaste champ ; les fonctions en sont devenues bien plus importantes ; pour en remplir les exigences, on ne recule devant aucun moyen. Les sombres puissances de la destruction obtiennent, maintenant seulement, une complète et sinistre importance : nul moyen dont on ne fasse l'essai pour se les rendre propices et apaiser leur soif de sang ; le sang humain coule à flots pour elles. Mais, même les autres dieux, quelques bienfaits qu'ils dispensent à l'homme, le côté effrayant de leur vaste puissance n'en passe pas moins nettement au premier plan : ils peuvent, s'ils le veulent, tout anéantir ; on doit tout mettre en œuvre pour obtenir leur faveur. Alors s'établissent les usages les plus absurdes et les plus choquants : auto-mutilations, sacrifices d'enfants, consommation de chair palpitante et d'ordures, les plus sauvages orgies sexuelles, etc. La spéculation commençante ne fait qu'aller dans le même sens : il n'est pas de fausse piste de la pensée mythique et de la magie qu'elle n'ait abordée et suivie jusqu'au bout avec une

persévérante logique. C'est ainsi que le début d'un progrès de civilisation peut mener précisément à la plus sauvage barbarie : le renforcement de la religion qui en résulte devient le frein le plus puissant à tout développement ultérieur, et peut rendre un tel développement à tout jamais impossible. Pour leur civilisation matérielle, de tels peuples sont au-dessus du « sauvage » ; intellectuellement, ils peuvent, souvent, être bien doués, et, par leur conduite morale, par le sérieux, aussi, avec lequel ils conçoivent la religion, par la constance qu'ils mettent à supporter les tourments qu'elle impose, éveiller une admiration mêlée d'effroi ; mais ils sont égarés sans remède dans les dédales de la pensée humaine et d'une religion devenue funeste.

68. Ceux des peuples nègres qui ont tant fait que d'atteindre aux commencements d'une civilisation supérieure, n'ont guère nulle part dépassé ce stade ; la forme la plus effroyable que connaisse l'histoire, cette religion l'a revêtue chez les Aztèques du Mexique. Mais la religion des Égyptiens a manifestement, elle aussi, dans les plus anciens stades de leur civilisation, fortement subi l'influence de ces tendances, qu'elle a ensuite surmontées avec une étonnante rapidité. La religion des druides celtiques, celle des Phéniciens et des Carthaginois en subissent l'empire de la façon la plus forte ; chez les Israélites, également, et autres tribus cananéennes, elles ont acquis une forte influence, et il n'est pas une seule religion qui en soit restée entièrement exempte ; — même dans l'évolution religieuse hindoue, par exemple, et dans la grecque, nous en trouvons des commencements de manifestation. Aux différentes époques de vie religieuse renforcée, elles peuvent sans cesse à nouveau se faire jour, bien que sous une forme adoucie, en rapport avec le degré de civilisation atteint dans l'intervalle. Ne rappelons ici que la réapparition de la magie et de la superstition grossière dans les stades postérieurs de la religion égyptienne, et de même dans la religion babylonienne,

dans le parsisme, dans le monde gréco-romain à l'époque impériale; ou la transformation du christianisme au treizième siècle et l'avènement des persécutions d'hérétiques : l'irruption nouvelle et dévastatrice de conceptions de l'Ancien Testament dans le calvinisme et dans la religion anglaise du dix-septième siècle ; la croyance aux sorcières, etc. — Mais tous les peuples qu'embrasse cette évolution n'en sont pas restés à ce degré, et, chez beaucoup, l'influence ne s'en est manifestée que par des phénomènes isolés ; cependant que d'autres facteurs, et surtout les conceptions morales déjà régnantes, lui faisaient contrepoids. C'est ainsi que, dès le début, les bienfaits dispensés par les dieux en octroyant la civilisation peuvent passer à tel point au premier plan, que les côtés sombres de la religion en soient entièrement éclipsés : il en est ainsi, par exemple, dans la religion agraire des Aryens, avec l'importance qu'elle accorde à l'enivrante boisson du *soma* et à l'élevage des bœufs, qui, chez d'autres peuples encore, les Égyptiens par exemple, a joué dans la religion un rôle pareillement favorable à la civilisation. A côté des conditions générales qui ont déterminé la civilisation d'un peuple, se font jour ici, comme facteur décisif, ses dispositions naturelles, son individualité ; c'est justement dans la religion que celle-ci trouve son expression caractéristique. Réussit-il à tenir à l'écart ou à surmonter, une fois données, les influences de ce stade de la religion, la voie est ouverte à des formes plus hautes de pensée et de religion, dont l'apparition soutient le plus étroit rapport avec la marche générale de la civilisation du peuple. Essayons de nous rendre compte des facteurs les plus essentiels qui entrent alors en activité et qui se manifestent aux différents stades du développement ultérieur.

Les dieux et la régularité de la nature.

69. A côté de la foule des événements particuliers, que la pensée mythique rapporte à la volition d'un esprit ou d'une divinité, il y a la régularité, le retour uniforme des phénomènes, qui exclut tout arbitraire et les soumet à une loi. Cette régularité, si peu qu'elle puisse encore donner naissance à des notions claires, ne reste nullement étrangère à la pensée primitive : l'homme ne compte-t-il pas, en tout ce qu'il fait, quand, par exemple, il jette un épieu ou laboure un champ, sur la nécessité interne qui régit les conséquences de ses actions, tout autant que sur les hasards qui peuvent la traverser et donner au résultat les plus différentes tournures ? Dans une large mesure, il accepte l'un et l'autre élément comme allant de soi, comme condition donnée de son action ; et en adaptant plus exactement à ces conditions son activité, ou, par exemple, ses armes et ses ustensiles, en s'instruisant par l'expérience, il se rend maître de la nature et accroît la somme des acquisitions qui constituent sa civilisation. La nature est ici, pour lui, quelque chose d'inanimé, sans volonté propre. Mais toujours, à côté de cette conception, — selon l'appréciation du moment, selon l'importance prêtée à l'événement particulier, selon la façon de penser issue des représentations traditionnelles, — peut trouver place la conception individuelle, qui reconnaît dans les événements une volonté indépendante, opposée ou favorable à celle du sujet : c'est de l'intervention d'un dieu qu'il dépend que son épieu atteigne ou non un ennemi et le tue, que, lorsqu'il va à la chasse, il trouve ou non du gibier. Il en est de même des phénomènes généraux de la nature. C'est le cours des choses, tel qu'il est donné, que l'homme vieillisse et meure, que les saisons alternent en une succession régulière, que

la plante fleurisse et porte des fruits ; mais en même temps, dans chaque cas particulier se manifeste l'action d'une puissance divine indépendante. Quand le soleil ou les étoiles voyagent au ciel d'un cours régulier, c'est encore un dieu qui, sans cesse à nouveau, parcourt sa route, soit en bateau, soit à cheval, soit sur un char de guerre, soit comme un oiseau dont les yeux luisent ; et dans le changement des phases de la lune, ou dans la germination et le déclin de la végétation, se font jour les destinées et les souffrances personnelles d'une divinité. Le retour régulier, la loi, à laquelle elle est astreinte, en constitue précisément l'essence la plus intime. C'est cet ordre qui est à la base de tout cycle de fêtes, de la liaison établie entre des jours déterminés de l'année et les destinées des dieux, leur naissance, leur apparition, leur victoire et leur mort.

70. Sans doute, il y a eu un moment où les dieux eux-mêmes sont nés, ont été engendrés, se sont manifestés pour la première fois, et, en combattant avec d'autres puissances, sont parvenus pour la première fois à l'empire ; — car l'instinct de causalité ne connaît pas de limites, mais réclame, en une régression indéfinie, pour tout ce qui existe un commencement et une cause, et pour celle-ci, à son tour, une nouvelle cause. Mais cela ressortit au passé et au mythe pour la croyance religieuse, les dieux sont des forces éternelles, qui ne vieillissent ni ne changent. Même lorsqu'ils meurent tous les ans, ils recommencent toujours à revivre sous la même forme, et c'est justement dans ce changement régulier, dans cette essence régulière, que consiste leur essence divine. Lorsqu'on adore un dieu mort, comme Osiris et, plus tard, le défunt bœuf Apis, Sarapis, chez les Égyptiens, ou comme les héros grecs, ou encore (d'une façon assez différente) comme le Christ ou le Bouddha, c'est justement cet état de mort et l'action exercée dans le monde des morts, et depuis ce monde, qui constituent le véritable mode d'apparition du dieu ; qu'il ait jadis régné vivant sur terre,

ce n'est là que l'explication causale donnée par le mythe. De même, le processus initial a beau devoir se répéter un jour, et un nouveau monde naître avec de nouveaux dieux (ou encore, avec les dieux actuels, qui changent alors entièrement d'essence, et se manifestent sous une autre forme, avec une nouvelle puissance), — spéculations très développées en mainte religion, et qui, probablement, ne manquent complètement en aucune, — le monde actuel n'en consiste pas moins, pour les hommes actuels, en quelque chose de durable, ayant des règles fixes, provisoirement immuables. Ces règles sont l'œuvre des puissances durables, des dieux ; les adversaires dont la défaite les a fait parvenir à l'empire, ce sont les forces de destruction, celles du primitif état de désordre, auquel les dieux mirent fin en formant le monde, en l'emplissant de vie et de mouvement, et en le soumettant à la loi qui le conserve, d'une façon durable et régulière, à travers tout le changement des phénomènes. A côté de cela, l'on trouve parfois aussi cette croyance, que les dieux ont été les premiers à créer le monde ; mais généralement, conformément au dualisme de la causalité (§ 45 sq.), l'idée de la force divine créatrice et plastique s'accompagne de l'idée de la persistance de la substance, de l'éternité de la matière, qui doit, comme substrat à l'action de la force, exister dès avant elle et indépendamment d'elle (§ 51), et qui ne reçoit d'elle que la loi de son organisation.

Religion, civilisation et tradition.
Rapports de la religion avec le pouvoir politique et la morale.

71. Si les dieux sont des puissances éternelles, éternels sont aussi les commandements qu'ils ont donnés et les formes religieuses selon lesquelles l'homme a commerce avec eux. Toute religion émet la prétention de contenir la

vérité éternelle et immuable ; elle est la plus forte expression des tendances conservatrices de l'évolution humaine, le grand boulevard de la tradition. Le devenir appartient au passé, au temps de la naissance du monde et des primitifs ancêtres, à qui les dieux se révélèrent et donnèrent la civilisation, avec les institutions qu'elle comporte ; la tâche de la génération vivante, c'est de maintenir l'acquis. Par suite, la religion est très étroitement liée à tous les pouvoirs existants. L'organisation du pouvoir politique, l'ordre social régnant, le droit en vigueur, la coutume, la morale, tout cela revendique une validité durable et immuable ; tout cela est, non pas l'œuvre du caprice humain, mais la forme où se manifestent les nécessités internes de l'existence ; c'est pourquoi tout cela est d'origine divine. Il en est de même de tous les éléments de la civilisation externe et interne ; par cela même qu'ils sont devenus une propriété commune indispensable, et qu'on ne peut se représenter une vie autrement constituée, ils sont tous créés par les dieux, soit que ceux-ci les aient révélés aux primitifs ancêtres, soit que les dieux eux-mêmes, comme premiers ancêtres du groupement humain, aient inventé et transmis à leurs descendants le langage et l'écriture, l'usage du feu et des outils, l'agriculture, la construction des vaisseaux, des maisons et des villes, ainsi que la médecine, l'art plastique, la musique et le chant. Plus les biens de civilisation sont considérables, et plus fermement on s'accroche aux dieux à qui on les doit, plus on espère avec confiance en assurer le maintien par une pratique renforcée de la religion. Qui s'élève contre l'ordre traditionnel s'insurge du même coup contre la volonté des dieux. La religion apparaît, par suite, comme le plus ferme appui du régime politique existant, que ce soit une monarchie absolue, ou le gouvernement d'une classe privilégiée, ou une constitution libre, établie sur la base de l'égalité des droits entre tous les hommes libres. De là l'étroite liaison entre la religion et le droit : non seulement

les dieux protègent le droit en dévoilant, par oracle, jugement de Dieu, etc., la vérité sur les faits débattus, en rendant possible le châtiment du coupable, en faisant reconnaître la prétention juridique fondée ; mais encore ils révèlent à leurs serviteurs, prêtres et voyants, les véritables principes du régime juridique (§§ 16,48). Mais où la volonté des dieux s'exprime le plus fortement, c'est dans les commandements de la morale ; car ceux-ci ne peuvent, comme ceux du droit (et, à un moindre degré, ceux de la coutume), être modifiés par une décision du pouvoir politique : ils élèvent la voix, avec une autorité contraignante, dans le for intérieur d'un chacun. C'est donc la divinité même qui parle dans la poitrine de l'homme, et, si fort qu'il se débatte, le soumet à sa volonté, ou, s'il ne l'écoute, éveille sa conscience par des signes avertisseurs, des songes et des oracles, punit le coupable par les destinées qu'elle décrète.

72. Les dieux sont donc les auteurs et les conservateurs de toute la civilisation et de toutes les institutions du groupement social : la loi qui régit le monde moral n'est pas moins leur œuvre et l'authentique expression de leur essence que l'ordre régulier de la nature. Comme dans la nature, ils vivent dans le groupement humain à titre de principe durable, de règle sur laquelle son existence repose. Ainsi prend naissance cette croyance, que le maintien de la civilisation, de l'État, de la morale, repose sur la religion et la croyance aux dieux, que tout cela, nécessairement, s'effondrerait et succomberait au chaos, au combat déréglé de tous contre tous, si l'on touchait à la religion, ou, à plus forte raison, si on la renversait. Les représentants de la religion, aussi bien que ceux de l'État, favorisent avec zèle cette croyance ; il leur paraît aller de soi que l'une et l'autre chose soient inséparablement liées. En réalité, les choses se passent précisément à l'inverse ; ici encore, comme dans les conceptions qui donnent pour origine à la tribu les dieux, la pensée prend le dérivé pour le primaire. État et société,

droit et morale, sont des pouvoirs autonomes, qui ont, aussi bien que toute civilisation matérielle, un principe entièrement indépendant de la religion, et peuvent sans elle persister inaltérés, encore que, comme tout le réel, ils soient avec elle en un rapport d'action réciproque ; leur liaison avec la religion repose sur ceci seulement, qu'ils font partie des éléments constitutifs du monde existant, et partant, comme tous les autres, passent pour création des dieux. Ce n'est pas la religion en elle-même qui soutient l'État, mais bien plutôt ce dernier qui soutient la religion, parce que cette croyance lui est utile : en cas de conflit, la religion a constamment rompu avec lui sans hésiter, et combattu le pouvoir politique et le régime social existants. Qu'une religion parvienne ensuite à la puissance, elle a beau s'être élevée dans la plus violente opposition à l'égard de l'État — comme, par exemple, le christianisme, et aussi, dans une large mesure, la Réforme : — elle renoue alliance avec le pouvoir politique alors existant. La religion passe de même sans scrupule, dès que son intérêt l'ordonne, sur tous les commandements du droit, de la coutume et de la morale. Mais la morale, qui trouve en apparence son unique appui dans la croyance en la divinité qui la protège et la venge, est, quant à son origine, entièrement indépendante, et ce n'est que peu à peu, avec le progrès de la civilisation et de l'idée religieuse, que cette dernière en conquiert le domaine. Encore la morale conserve-t-elle, même alors, partout où elle fait appel à l'honneur ou au sentiment du devoir, sa pleine indépendance. D'autre part, les dieux ne sont pas des êtres moraux, et ne le sont jamais complètement devenus : l'idée de leur justice est toujours en conflit avec l'idée de leur toute-puissance et de leur absolu libre arbitre (1), et l'observation d'un com-

(1) Naturellement, cette opposition peut être abolie en apparence par une formule de catéchisme ; mais, en fait, elle existe toujours, parce qu'elle tient à la double essence de la notion de dieu.

mandement moral n'a pas plus d'importance aux yeux de la religion que l'observation d'une prescription rituelle, obligation de pureté cultuelle, par exemple, ou ordonnance d'un sacrifice ; souvent même, elle ne vient que bien après. Aussi bien la morale est-elle en conflit continuel, conflit sujet tout au plus à de passagères interruptions, avec la religion et ses commandements ; et dans ce combat, c'est elle qui, normalement, se révèle comme la puissance la plus forte (§ 74 sq.) : elle soumet les dieux à sa volonté ; elle a même renversé et balayé plus d'une religion.

Quand la décomposition interne d'une religion va de pair avec un relâchement des conceptions morales, avec l'apparition d'un individualisme éthique illimité, comme chez les Grecs depuis l'époque des sophistes, ce dernier n'est pas issu des attaques dirigées contre la religion (car l'action corruptrice exercée par cette crise, comme par toute autre grande crise de l'évolution humaine, sur des individus isolés, n'entre pas en compte pour l'appréciation d'ensemble, pas plus, par exemple, que dans le cas de grandes luttes politiques), mais bien du fait que la crise religieuse n'a été ici qu'un facteur dans la grande crise survenue en tous les domaines de la vie intellectuelle et politique. Si la religion grecque est tombée, c'est essentiellement pour avoir choqué la morale ; et de la crise est aussitôt sortie une nouvelle moralité, plus profondément établie, tandis que la naissance d'une nouvelle religion se fit longtemps attendre : c'est bien plutôt la philosophie qui tout d'abord en prit la place.

73. Chez beaucoup de populations, la tradition, appuyée par la religion, atteint son but : les tendances propres aux forces de conservation arrivent à régner complètement ; des siècles durant, les générations vivent, l'une après l'autre, dans les mêmes conceptions et le même état de civilisation. Des changements extérieurs ne cessent de survenir, dynasties et États naissent et périssent ; mais l'essence interne du peuple et son mode de pensée n'en sont point affectés. Un ordre toujours identique, transmis de date immémoriale, régit toutes les représentations et toute la pratique ; les forces d'individualité et de progrès sont entièrement en-

chaînées et sans action. Mais chez d'autres peuples, elles sont en état de garder ou de regagner un champ d'activité. Là, les événements extérieurs réagissent sur le mode de pensée et sur la civilisation : celle-ci est elle-même accrue et modifiée dans son contenu; des inventions et des pensées nouvelles, qui émanent d'individualités, peuvent agir puissamment sur la collectivité et devenir la chose de tous ; de nouvelles institutions se créent. De même que toute tradition s'est constituée, sous l'action d'individus et de familles innombrables, par adaptation aux circonstances données, de même elle continue ici d'être apte à en suivre les transformations, à accueillir du nouveau et à rejeter du suranné. Mais toute nouveauté est en opposition avec la tradition ; elle doit en conquérir l'accès par un dur combat, s'avérer comme une amélioration de ce qui existe ou comme une nécessité issue de circonstances extérieures ou des exigences de la pensée. Chacun de ces changements réagit en même temps sur la religion, et trouve en elle une adversaire ; car il est une déviation de la tradition qu'elle sanctionne. Par suite, tout combat pour un progrès est en même temps un combat contre la religion existante, combat parfois latent, généralement ouvert ; quant à savoir qui en sort vainqueur, cela dépend de la force des facteurs qui déterminent l'état du moment historique. L'évolution progressive triomphe-t-elle, passe-t-elle dans le contenu de la tradition transformée, il ne reste plus à la religion qu'à prendre la suite et à représenter maintenant cette tradition nouvelle, comme auparavant l'ancienne. C'est ici qu'il apparaît de nouveau que les puissances de la vie civilisée sont des pouvoirs autonomes, et leur dépendance à l'égard de la religion, une pure apparence : celle-ci n'est que l'expression de l'état social et de l'état de civilisation d'un peuple à un moment donné, expression qui cherche à synthétiser tous les aspects de la vie. Mais elle ne suit l'évolution qu'à contre-cœur ; les puissances de conservation, qui s'incorporent en elle, résistent jus-

qu'à la dernière extrémité, et les formes anciennes recommencent sans cesse à se faire jour. Ainsi se fait-il que la religion ait plus de peine encore que toute autre puissance de la vie civilisée à rejeter ce qui est périmé et mort intérieurement : elle continue à le charrier, ne fût-ce qu'à l'état de formule désormais vide de sens ; — c'est de quoi nous fournit un exemple typique l'évolution de l'Égypte. Quand, dès lors, un grand mouvement intellectuel semble avoir balayé l'ancienne religion, et mis à sa place une nouvelle, issue de tout autres principes, on voit, sitôt passée la marée montante, avec quelle ténacité les anciennes représentations religieuses restent fixées dans la conscience de la masse. Elles acquièrent alors, à peine un peu modifiées extérieurement, une puissante influence sur l'organisation nouvelle et la ramènent de plus en plus dans les voies anciennes. L'histoire du christianisme et de ses transformations offre à cet égard le document le plus clair; mais l'histoire de toute religion nouvelle présente le même enseignement : ainsi celle des doctrines de Zoroastre et du Bouddha, et même celle de l'islam, si énergiquement que ce dernier se soit efforcé de faire table rase du passé.

74. On trouve par ailleurs, il est vrai, les plus profondes transformations, tant dans la conception interne que dans les manifestations extérieures de la religion, dans ses cérémonies et ses prescriptions ; et cette transformation s'accomplit non seulement par de grandes révolutions, comme celles dont on parlait à l'instant, mais, bien plus fréquemment encore, d'une façon lente et presque insensible. Car, en dépit de ses tendances conservatrices, la religion elle-même doit s'adapter extérieurement et intérieurement, quand est devenue patente la contradiction où elle se trouve avec les conceptions épurées qui sont passées dans la conscience de la collectivité. C'est là précisément que la morale manifeste sa puissance autonome et supérieure à celle de la religion. Quand la conscience morale d'un peu-

ple civilisé ne supporte plus les sacrifices humains, le massacre d'ennemis sans défense, les pratiques de magie, etc., la religion elle-même s'en défait ; les dieux, êtres moralement indifférents à l'origine, qui ne se soucient pas de la loi morale, doivent se transformer en puissances morales ; les récits mythiques de leurs actions reçoivent un nouveau sens ou sont rejetés ; finalement, l'ensemble du système sacrificiel lui-même, avec tout ce qui s'y rattache, est abandonné, et ne survit plus, dans le judaïsme, le christianisme, l'islam, que sous forme d'usages isolés, rudimentaires, et de doctrines mystiques, devenues presque inintelligibles. La religion sauve son crédit en transformant, autant que possible, en formalités sans contenu les rites qui furent, à l'origine, très sérieusement envisagés et pratiqués, en remplaçant, par exemple, le véritable sacrifice humain par l'offrande de poupées, les formules magiques par des prières ; ou bien elle prétend, puisqu'elle a dû, de toute éternité, proclamer l'infaillible vérité, que les anciens usages et conceptions reposent sur de fausses interprétations, des inventions humaines, l'abandon de la vraie divinité, la méconnaissance consciente ou inconsciente de son essence, tandis que la nouvelle doctrine a de tout temps correspondu à sa volonté et à son essence véritables. Toute innovation religieuse se présente, par suite, comme un retour à l'ancienne et vraie religion, celle des prophètes aussi bien que celle de la Réforme ; ou bien l'on cherche des autorités d'un passé lointain, comme Moïse ou Orphée, qui, dès les temps reculés, ont proclamé la vraie doctrine, abandonnée depuis. Ou encore la divinité a elle-même accompli une évolution, elle a historiquement changé d'essence, — c'est sous cette forme qu'Eschyle cherche à sauver l'histoire sacrée et à la concilier avec ses conceptions épurées ; — ou bien c'est maintenant seulement qu'elle a dévoilé son essence, d'après quelque mystérieux et divin plan de salut, parce que les hommes sont, maintenant seulement, mûrs pour saisir la pleine vérité, ou parce que, main-

tenant seulement, l'instant est venu où, dans sa lutte avec les puissances hostiles qui lui résistent, elle peut révéler la vérité (comme c'est le cas dans le parsisme). Mais toujours la doctrine que la religion proclame se présente comme l'absolu et l'éternel, qui dorénavant lie les hommes à tout jamais. Cependant l'évolution poursuit sa marche, et ainsi se répètent toujours à nouveau le processus de transformation et le conflit.

Transformation interne de la notion de dieu.
Le postulat éthique.

75. Pourtant, ce n'est pas seulement par l'opposition du progrès et de la tradition, de la civilisation et de la religion, que s'expliquent cette transformation et ce conflit toujours renouvelé : l'opposition est donnée dès le début dans l'essence la plus intime de la religion et de l'idée même de dieu. Les dieux sont, quant à leur origine, des puissances volontaires agissantes, conçues sous forme de personnalités, qui se manifestent dans les événements particuliers au gré de leur inspiration du moment, et imposent à l'homme des exigences qui satisfont leurs désirs et leurs caprices personnels; mais, en même temps, ce sont les auteurs et les conservateurs d'un ordre durable et inviolable, qui exclut tout arbitraire. C'est ainsi que non seulement les dieux cosmiques, mais aussi les dieux de la seconde catégorie (§ 51), sont, en apparence, libres dans leurs actions, mais, en fait, assujettis, aussi bien dans le monde physique que dans le monde moral : la loi qu'ils ont donnée implique cette inéluctable conséquence qu'eux-mêmes y soient soumis; et, par là, leur liberté de mouvements et leur personnalité sont, au fond, abolies. La pensée primitive ne ressent pas cette contradiction, vu que tout accord logique lui est étranger, et qu'elle

est entièrement satisfaite dès qu'une explication immédiate lui est offerte des phénomènes ; ce n'est qu'une fois atteint un très haut développement de la pensée que cette contradiction parvient à la conscience dans toute son acuité. Et pourtant, elle tient à tel point au fond même des choses, qu'elle a trouvé de très bonne heure une expression dans le langage : les événements particuliers de la vie extérieure, on les rapporte toujours à un dieu individuel ; quand on ne peut discerner lequel en est l'auteur, on parle indistinctement d'*un* dieu quelconque ou d'*un* esprit (démon ; — ensuite s'ajoute ici le hasard, mais ce n'est qu'à une époque bien plus récente qu'il devient la grande puissance, désormais impersonnelle, présidant à tous les événements) ; en revanche, la régularité des événements naturels, et surtout les commandements de la loi morale, sont désignés comme la volonté « de Dieu », ou « du dieu » tout court, ou encore « des dieux ». Au-dessus de l'être individuel s'élève ici la notion générale de la puissance divine, sans plus, où s'exprime, cette fois, non plus l'arbitraire volonté d'un esprit, mais l'ordre régulier du monde. Si l'on demande qui donc est ce « dieu », on nommera le dieu national, — ainsi, chez les Israélites, Yahwé, qui par suite s'identifie avec « les dieux » (*ha-elohîm*), avec le panthéon unifié ; à Athènes, Athéna, — ou le roi des dieux, — comme Reʿ (plus tard, pendant un temps, Amon) chez les Égyptiens, Zeus chez les Grecs, — dont la volonté régulière lie tous les autres dieux ; ou bien l'on nomme une divinité particulière, dont la fonction est le maintien d'un ordre déterminé, comme, par exemple, la déesse de la terre, qui porte les statuts du droit de propriété (Déméter, θεσμοφόρος), ou l'abstraction du droit, devenue divinité (Maʿat des Égyptiens, Thémis ou Dikè des Grecs), ou, s'il s'agit de conquêtes de la civilisation, le dieu qui les a procurées et qui y préside, celui qui, par exemple, a donné l'écriture et les institutions juridiques rédigées par écrit, comme Thoth chez les Égyptiens, Nebo

chez les Babyloniens, et de même, dans la religion grecque des septième et sixième siècles, Apollon. En même temps, par ce processus, de l'ordre s'établit dans le monde des dieux ; au-dessus des individualités s'élève une volonté unitaire et monarchique, de durée éternellement uniforme, soit que le dieu national se subordonne tous les autres et devienne souverain du monde (dieu du ciel), comme Yahwé, soit que l'un des nombreux dieux du panthéon devienne roi des dieux, comme Zeus, Jupiter, Wotan, soit qu'une figure nouvelle, incarnation de la nouvelle notion universelle de dieu, se place à la tête des dieux anciens, comme Brahma (Atman) chez les Hindous, Mazda chez Zoroastre. Ainsi se maintient, en apparence, l'identité des puissances volontaires, personnelles, avec les créateurs de l'ordre régulier du monde physique et moral ; mais, au fond, les uns et les autres diffèrent entre eux totalement : les souverains du monde Re' ou Zeus n'ont, en fait, plus rien de commun avec les dieux homonymes du mythe, ni Thoth, le scribe des dieux et l'époux de Ma'at, déesse du droit, avec le dieu-ibis d'Hermopolis, ni Yahwé, le dieu de la justice, avec le farouche démon du feu du Sinaï.

76. Mais, avec le progrès de la civilisation, le moment vient où ces essais d'accommodement ne suffisent plus, où l'opposition, jusqu'alors latente, parvient à la conscience dans toute son acuité. La contradiction éclate entre les puissances du mythe, agissant à leur guise, et la notion de la régularité du monde. Il est impossible que les dieux aient accompli tous les bizarres prodiges que le mythe rapporte sur leur compte : cela contredit non seulement l'expérience, mais surtout l'idée, qui maintenant s'éveille dans la conscience, de la vraie marche du processus mondial, de la nécessité d'un enchaînement régulier de tous les phénomènes particuliers. Plus gravement encore, la morale est offensée : on ne tolère plus que les dieux, qui ont édicté la loi morale et qui protègent le droit, puissent eux-mêmes, dans leurs

actions, les méconnaître avec indifférence, qu'ils aient pu parvenir à la puissance par la violence et le crime, ni qu'ils puissent suivre à leur guise tout instinct et tout caprice. C'est alors qu'on commence à donner un nouveau sens à la tradition, à la corriger, à la rejeter; la raison humaine devient l'autorité décisive, et l'ère du rationalisme s'ouvre. Le *postulat éthique* prend naissance : postulat qui veut que les dieux soient des puissances morales, qu'ils aient créé et qu'ils régissent le monde selon les principes de l'ordre moral, qu'il y ait un juste équilibre entre la conduite de l'homme et ses destinées. L'autorité contraignante de la morale et du droit, qui domine l'homme, étend son empire aux dieux et cherche à les transformer en êtres moraux (§ 74). Selon cette conception, la volonté des dieux n'est pas seulement soumise à la loi : elle est la loi même.

77. Cependant, nul de ces essais de solution ne peut conduire à un résultat définitif, qui satisfasse à la fois, de façon durable, les exigences de la pensée de l'homme et les besoins de sa sensibilité. Dans le monde extérieur, à côté de la régularité des événements généraux, règne le hasard des événements particuliers, qui détermine chaque cas d'espèce et se soustrait à tout calcul; c'est ce qui, dès lors, ne cesse jamais d'apparaître comme l'effet d'une puissance volontaire individuelle, qui suit ses inspirations et ses caprices momentanés, et non la loi. Dans le monde moral, les destinées effectives des hommes et les forces qui jouent dans leur vie un rôle décisif sont en opposition tranchée avec les exigences du postulat éthique. Et pourtant, c'est un sentiment insurmontable, que les commandements moraux de la communauté sociale constituent quelque chose d'absolu, qui peut élever la prétention de régir le monde à bien plus juste titre que les règles naturelles qui le régissent en fait. Ainsi prend place, à côté du monde tel qu'il est, le monde tel qu'il devrait être. La croyance qui veut que tous deux se recouvrent, que le monde créé par les dieux réponde à

l'idéal et contienne réellement l'équité de sanction que celui-ci réclame, ne saurait jamais que passagèrement prévaloir, et ce n'est que pour des personnalités isolées, comme Solon et ses pareils, qu'elle peut devenir ferme article de foi. Fréquemment, sous l'influence de la croyance à l'immortalité, issue du renforcement de l'individualité (§ 59), on cherche à se tirer d'affaire en admettant un monde à venir, un monde meilleur, où l'idéal règne exclusivement : la fantaisie peut ici se donner libre carrière. Dès lors, le monde réel n'est qu'un lieu de passage, une préparation en vue de l'au-delà. Aucune éventualité extérieure ne compte auprès de la conduite morale, seule décisive en ce qui touche la véritable et éternelle existence de l'homme : ce sont les religions hindoues qui, avec le plus de logique, ont poussé jusqu'au bout cette idée, érigeant la loi morale en unique souveraine du monde physique lui-même, et faisant reposer exclusivement sur elle l'enchaînement de la cause et de l'effet. Ou bien l'existence extérieure, le gouvernement du monde par la divinité, s'explique comme une énigme, dont nous devons nous accommoder, mais dont la divinité a interdit à l'homme l'intelligence : la conscience religieuse doit se contenter de reconnaître sa toute-puissance, qui s'élève au-dessus de tout compte à rendre (ainsi, dans le livre de Job). Le problème a été saisi avec plus de profondeur que partout ailleurs chez Platon et les moralistes postérieurs de la Grèce, qui transportent la sanction uniquement dans le for intérieur du cœur humain, dans l'obéissance volontaire à la loi morale, auprès de quoi toutes les éventualités extérieures sont entièrement indifférentes (ἀδιάφορα). Le christianisme a essayé d'unir cette conception avec la croyance à une sanction dans l'au-delà, et de satisfaire ainsi l'exigence du postulat éthique, qui réclame la justice de la divinité. Des conceptions de ce genre peuvent bien s'emparer fortement de telle ou telle époque et dominer les représentations alors régnantes ; et, de tout temps, elles peuvent offrir satisfaction complète à

des personnalités isolées, ou du moins leur fournir un guide idéal de conduite. Mais l'opposition n'est pas supprimée pour autant, et le problème recommence toujours à se poser. Car aucun homme ne peut s'abstraire du monde, tant qu'il vit ; et dès lors il est forcé de prendre pratiquement position vis-à-vis des conditions qui régissent ce monde et cette vie, bien qu'elles ne répondent pas à l'idéal. Quelque extension qu'atteigne, à de certaines époques, l'esprit de retraite, la masse des hommes n'en est pas moins destinée à prendre cette vie pour théâtre de son activité interne et externe; de leur façon d'agir, de leur collaboration et de leurs luttes, dépend, en retour, l'état des circonstances où s'exerce l'action des facteurs généraux de la vie. Il faut ajouter que, dans cette activité pratique, à côté de la notion qu'on a de la régularité générale, et de la divinité qui l'a créée, l'essence particulière de chaque cas ne cesse jamais de se révéler comme le facteur décisif, et d'être conçue comme quelque chose de personnel, sur quoi l'on peut exercer une influence. Les primitives tendances intellectuelles d'où sont issues la notion de dieu et la religion, recommencent sans cesse à se faire jour : si universelle qu'on se la représente, la divinité n'en est et n'en reste pas moins une individualité personnelle, à volonté libre, qui se trouve en relations spéciales, personnelles, avec chaque événement, ainsi qu'avec chaque groupement et chaque individu : sur qui l'on cherche à exercer une influence au moyen d'offrandes sacrificielles et de prières; avec qui l'on cherche à entrer, par des pratiques religieuses, en une connexion immédiate aussi étroite que possible (communion), de même qu'on accepte comme des émanations de sa volonté personnelle les vicissitudes qu'elle décrète. Il n'y aura jamais que des individus isolés pour essayer, soit de s'approprier avec toutes leurs conséquences les conceptions d'un système religieux, soit de rejeter et de supprimer entièrement la religion et l'idée de dieu. La masse, n'offrant au fond, sous ce rapport, aucune dif-

férence avec l'homme primitif, — à cela près, que la forme extérieure de la religion s'est totalement modifiée sous l'influence du développement de la civilisation, — oscillera toujours entre les deux représentations, et, selon la disposition du moment et l'importance qu'elle prête aux événements, fera passer l'une ou l'autre au premier plan ; la contradiction, si elle la ressent, elle la laisse irrésolue, attendu qu'un approfondissement logique du problème n'est absolument pas son affaire, et n'aurait pour elle, en fût-elle même capable, nul intérêt et nulle valeur.

Religion et individualité. Théologie. Prêtres et fondateurs de religion.

78. Comme on l'a déjà indiqué, la lutte pour le progrès religieux et le progrès de la civilisation est en même temps une lutte de l'individualité contre la puissance de la tradition (§ 73) ; car tout progrès émane de personnalités particulières. Dans la religion, celles-ci acquièrent d'autant plus d'importance, que la religion ne s'adresse pas seulement aux groupements dans leur totalité, mais encore, au sein des groupements, à chaque individu ; qu'à chacun elle impose des devoirs, et met à la disposition de chacun des moyens pour servir à sa prospérité et à ses fins personnelles. Sans doute, la religion cherche à soumettre la pensée et l'action de chacun à une réglementation qui vaut uniformément pour tous ; en même temps, comme soutien de la tradition, elle incarne les tendances qui visent à l'homogénéité du groupe, au nivellement des différences individuelles. Mais autant s'étendent les exigences qu'elle impose uniformément à tous, autant elle laisse, par ailleurs, un vaste champ à l'activité des tendances religieuses individuelles ; et par là, en même temps, elle oblige à la réflexion sur les problèmes religieux. L'oc-

casion en est d'autant plus variée que ces derniers sont liés à tous les aspects de la vie et de la pensée humaines; ainsi prend place, à côté de la religion du peuple et de l'État, des groupements, des clans, des familles, une religion individuelle, qui trouve son expression, extérieurement, dans des pratiques cultuelles, — offrandes sacrificielles, prières, fondation de chapelles et de cultes privés, union avec un dieu protecteur personnel, — intérieurement, dans l'attitude subjective à l'égard des commandements de la divinité, et dans le développement de la pensée religieuse personnelle.

79. Les protagonistes attitrés de la spéculation religieuse, ce sont les représentants officiels de la religion sur la terre, ceux qui vivent de la religion, les prêtres, voyants, etc. Une vive activité de cet ordre peut se développer dans ces cercles : activité qui, pour peu que la civilisation soit assez avancée, trouve son écho dans une littérature religieuse. Non seulement le rituel, les formules et les hymnes employés dans le culte, les mythes, etc., sont consignés, mais en même temps la tradition est ordonnée et systématisée ; à côté de la religion immédiatement agissante, prend place la théologie, qui cherche à éclaircir le dogme, à en aplanir les contradictions et à le synthétiser en un système unitaire. D'autre part, s'entre-croisant et se mélangeant avec elle en bien des points, une activité du même genre se donne cours sur le terrain de la magie, aussi bien la magie licite et reconnue par la religion, que la magie interdite et, au besoin, officiellement pourchassée. D'autres domaines, que commande l'idée religieuse, peuvent également y fournir matière, notamment et surtout la consignation des préceptes de la morale et de la coutume, et des principes du droit exigé par les dieux. Dans cette évolution théologique, des idées nouvelles peuvent trouver accès, — le seul essai d'un ordre systématique oblige à s'écarter des anciennes représentations, spontanées et contradictoires; — les conceptions qui ont triomphé au

cours du développement de la civilisation, veulent être prises en compte et transforment silencieusement l'ancienne tradition (§ 74), et il n'est pas rare que la spéculation conduise à les dépasser encore. Le sacerdoce est en contact avec les tendances qui prévalent dans la masse et leur donne mainte fois une formule précise et un fondement théorique. Une conception épurée de la divinité, les idées du droit véritable et de la vraie morale, peuvent ainsi trouver leur expression dans les doctrines et les écrits sacerdotaux. C'est de cette manière que les prêtres d'Héliopolis en Egypte, les brahmanes de l'Inde, les lévites d'Israël et de Juda, les prêtres et prophètes de Delphes et autres lieux, et de même encore, les mages de l'Iran et les théologiens du christianisme, de l'islamisme, du bouddhisme, ont graduellement modifié la religion, réduit en systèmes clos et fait universellement admettre les idées qui se sont fait jour au cours de l'évolution. Quant à savoir quelles sont les tendances dominantes et les plus importantes historiquement, de la systématisation théologique, ou du développement d'une plus haute idée de la divinité, ou des commandements éthiques et juridiques, cela dépend des conditions particulières à chaque cas.

80. Mais le clergé (ainsi que les organisations religieuses du même genre, telles qu'ordres monastiques et autres collectivités), en tant que représentation officielle de la religion régnante, est lié à cette dernière et à la tradition qu'elle incarne : il peut bien modifier celle-ci prudemment, mais non pas entrer en opposition ouverte avec elle ; il est forcé, ou plutôt c'est le postulat préalable de sa pensée, admis comme allant de soi, de maintenir la tradition comme vraie et inviolable, et de se borner à l'interpréter comme il faut dans le détail, ou, en cas de nécessité, à la compléter et à en poursuivre les conséquences. Il faut ajouter que le clergé est un corps fermé, à intérêts matériels très accentués, et que c'est justement au cours de cette évolution, et grâce à elle, qu'il réussit à mettre entre soi et tout le reste une complète séparation exté-

rieure (§ 64), — soit en venant à bout de se rendre héréditaire, soit par des cérémonies spéciales, comme l'ordination, et des institutions, comme le célibat, qui séparent par un fossé infranchissable tout membre admis d'avec le reste de l'humanité et ses intérêts, — et à se constituer l'unique détenteur de la révélation religieuse et l'unique préposé aux relations entre les dieux et les hommes. La personnalité individuelle est, par suite, entièrement effacée derrière la caste : l'individu n'a d'importance que comme représentant momentané de celle-ci, à peu près de même que, dans l'organisation de la famille, le père de famille actuellement vivant n'est que le représentant transitoire de l'enchaînement des générations. Lors même qu'il est le premier à proposer une doctrine ou à la mettre par écrit, voire lorsqu'une évolution littéraire très avancée aboutit finalement à ce que l'auteur d'un ouvrage théologique se présente sous son nom personnel, l'individu et ses conceptions propres n'ont en soi aucune importance : ce qui importe, c'est que celles-ci soient reconnues par la collectivité des représentants officiels de la religion et de la théologie comme formulant la vraie doctrine. Sans doute, auprès de cette collectivité, l'autorité d'un grand nom et l'énergie d'une personnalité individuelle peuvent jouer le rôle le plus considérable, et ainsi cette dernière se trouve en état d'exercer la plus forte influence sur l'évolution et la formation progressive de la doctrine, et de faire de ses vues individuelles la chose de tous. Dans le cas opposé, un conflit surgit : le novateur est alors combattu par tous les moyens, sa doctrine, opprimée et extirpée. Le facteur décisif reste toujours ici la collectivité, la conviction, déjà toute faite, ou créée par l'action d'une personnalité puissante, du corps qui se considère comme le représentant attitré de la religion ; ce n'est qu'à la condition d'être portée par cette conviction collective, qu'une personnalité importante peut, au sein de l'organisation religieuse existante, et à sa tête, exercer une influence décisive, et souvent d'effet très prolongé.

81. Mais tous les grands mouvements de révolution religieuse ne sont pas sortis des cercles sacerdotaux comme tels ; — ou s'il s'est trouvé que leur promoteur fût un prêtre, comme, par exemple, Jérémie (1), c'est là un hasard, qui importe au point de vue de ses destinées et de ses conceptions personnelles, mais non point en ce qui concerne le mouvement comme tel. Ces mouvements émanent bien plutôt de personnalités individuelles dont s'est emparée la pensée religieuse ; et celles-ci sortent bien plus fréquemment des basses classes que des classes supérieures ou du clergé. C'est que la religion n'est pas la possession exclusive d'une corporation, si fort que celle-ci cherche à la monopoliser : chacun est appelé à prendre position vis-à-vis d'elle, et la vie ne cesse jamais d'offrir occasion à la réflexion sur les problèmes religieux. La divinité elle-même ne se conforme nullement d'une manière absolue aux prescriptions sacerdotales. Quand prévaut la règle que tout commerce régulier avec la divinité (notamment le sacrifice) exige la médiation des prêtres, elle peut néanmoins, dans des rêves et des visions, visiter qui elle veut, diriger dans ses voies les pensées de l'élu, l'appeler pour proclamer sa révélation. Car les pensées personnelles se transforment en inspirations de la divinité ; ce n'est pas l'homme lui-même qui les produit par sa volonté, elles prennent spontanément naissance et s'emparent de son âme avec une force contraignante : il devient l'organe passif de la divinité. De tout temps surgissent ainsi des personnalités inspirées. Ce ne

(1) En revanche, chez Ézéchiel, le prêtre en manteau de prophète, le caractère sacerdotal est essentiel : ce n'est nullement un prophète, quoiqu'il se donne pour tel, mais un prêtre écrivain, qui a fondé le système théologique du judaïsme. A cet égard, il est bien significatif qu'Ézéchiel fasse figurer en titre sa dénomination de prêtre, au lieu que Jérémie se désigne simplement, au début de l'écrit, comme « l'un des prêtres de 'Anatòt dans le pays de Benjamin ». Chez celui-là, le sacerdoce appartient à l'essence de la personne, chez celui-ci, c'est seulement une désignation extérieure de sa situation accidentelle, qui n'a pas plus d'importance que n'en avait, pour Amos, le fait d'être berger et cultivateur de mûriers.

sont souvent que rêveurs et visionnaires, en bien des cas aussi des cerveaux troubles, parfois encore d'astucieux imposteurs, qui, grâce au faux semblant de divinité et de miracle qui les environne, peuvent trouver de nombreux partisans et conquérir une puissance durable, fonder, par exemple, de nouveaux États ou des dynasties nouvelles. Mais il y a, par ailleurs, des personnalités que dominent entièrement la gravité et le poids des pensées religieuses, si bien que celles-ci s'incorporent en elles et commandent toutes leurs actions et leurs paroles ; pionniers d'une nouvelle idée religieuse, et, par là, d'une intime transformation de la civilisation traditionnelle et de ses conceptions.

82. Dans tous ces mouvements, c'est la personnalité individuelle qui, jusque sur le terrain de la religion, se manifeste comme le facteur le plus important de l'évolution. Ce qui la soutient, ce qui lui prête la force et l'efficace, c'est la conviction personnelle, la contrainte intérieure de la conscience. Pour ces êtres, la soumission à une autorité extérieure est chose inconcevable ; ce qu'ils proclament porte le sceau de leur personnalité propre ; leur nom, leur individualité s'attachent nécessairement à leur doctrine et sont inséparablement liés à sa proclamation, vu que la vérité n'en repose que sur l'expérience interne personnelle, — lors même que cette doctrine reçoit d'événements extérieurs, de l'apparente intervention de la divinité en sa faveur, une confirmation supplémentaire. A quelque degré qu'ils s'appuient encore sur la tradition, lors même qu'ils prétendent simplement en restituer le vrai sens, obscurci par falsification ou méprise ; voire essaient-ils de garder envers le sacerdoce, en tant que représentant officiel de la religion, le respect qui lui est dû ; ils sont, en fait, en opposition violente avec la tradition et le clergé, ainsi qu'avec les représentations et les usages qui dominent la religion officielle, la conception du monde et l'ordre de vie traditionnels ; à leur place, ils proclament la véritable religion et la tradition

authentique, qui remonte effectivement aux dieux. C'est pourquoi leur apparition est toujours révolutionnaire, et exerce par ses conséquences une action de transformation et souvent de brusque bouleversement, bien au delà du domaine spécifiquement religieux, dans tous les domaines de la vie humaine ; et cela, lors même que, loin d'encourager un tel bouleversement, ils le repoussent eux-mêmes d'une façon formelle. En eux, pour la première fois, l'individualité révèle sa pleine force historique et remporte sa première victoire décisive : les figures de Zoroastre et des prophètes israélites sont les premières qui survivent dans l'histoire, non par leur liaison avec des événements extérieurs et avec la figure éphémère d'un État, mais par la puissance de leurs idées et de leur conviction personnelle, puissance qui continue d'agir durant des siècles et des milliers d'années. A côté d'eux, il faut nommer, en Grèce, Hésiode d'Ascra, et, comme un précurseur qui n'a pas atteint son but, le réformateur égyptien Ekhènaton. C'est aux époques de fermentation, où les choses anciennes sont vermoulues et où de nouvelles pensées veulent se faire jour (soit que l'impulsion vienne de la civilisation intellectuelle, soit qu'elle vienne de facteurs sociaux ou politiques, soit que tous ces éléments collaborent), que ces individus surgissent le plus abondamment et exercent l'action la plus durable. Jamais ils ne peuvent l'emporter sans une violente lutte avec leurs adversaires ; les puissances qui représentent le régime existant et veulent le conserver sans changement, le pouvoir politique aussi bien que le clergé, leur résistent ; et la multitude, mue par des intérêts et des inspirations opposés, oscille de côté et d'autre, entre l'élément quotidien, traditionnel, et la nouvelle idée, à laquelle elle peut pour un temps se livrer avec enthousiasme. On en vient souvent aux combats sanglants et à la persécution sans merci. Il se peut alors que les proclamateurs de la nouvelle doctrine succombent devant leurs adversaires ; mais assez souvent, leur perte

aboutit justement à la victoire de leur cause. Ils deviennent alors fondateurs d'une religion nouvelle ou réformateurs de la religion existante, qui est, par eux, transformée dans son essence la plus intime, alors même qu'ils croient ne faire que proclamer et restituer l'authentique et ancien état de choses.

83. Ce ne saurait être notre tâche de faire rentrer ces personnalités, espèce par espèce, dans une classification schématique ; car elles appartiennent à l'histoire, dont les facteurs singuliers ont constitué à chacune d'elles une essence et une action différentes, et donné à chacune un contenu spécifique. Nous n'avons qu'une chose à indiquer : c'est qu'entre les deux éléments principaux de l'évolution religieuse, le développement traditionnel au sein d'une corporation fermée (clergé), et le développement individuel et révolutionnaire qui se produit chez des personnalités particulières (fondateurs de religion), si nettement séparés qu'ils soient l'un de l'autre en principe, un grand nombre de transitions existent. De même qu'au sein du clergé ou de l'église organisée, des personnalités individuelles peuvent acquérir une situation dominante et exercer une profonde action transformatrice, — qu'on pense à saint Augustin et aux grands papes, — de même, des mouvements religieux qui sont, quant à leur essence, individuels et subversifs, peuvent néanmoins surgir sous la forme de mouvements de masse, à la tête desquels se trouve une corporation religieuse nouvellement fondée, qui relègue tout à fait à l'arrière-plan les personnalités individuelles. Tel est surtout le cas lorsque la nouvelle doctrine, au lieu d'être soutenue par l'individualité de son fondateur, fait appel à l'autorité d'un antique prophète et veut être reconnue en son nom, comme, par exemple, lors de l'avènement de la religion orphique, et de l'instauration, à la même époque, de la loi réformée (Deutéronome) en Juda. Mais les ordres monastiques et leur activité réformatrice doivent également être rangés ici ; la différence entre Hugo de Cluny, Bernard

de Clairvaux, Ignace de Loyola, etc. François d'Assise, par contre, devra plutôt être compté parmi les fondateurs de religion et les Réformateurs, consiste justement en ce que les premiers, pour la réalisation de l'idée nouvelle, ne s'adressent pas à la collectivité : la fondation de la nouvelle confrérie, qu'ils mettent à la disposition de l'autorité ecclésiastique, voilà pour eux l'essentiel. Inversement, une personnalité individuelle peut assumer les tâches qui sont d'ordinaire remplies par le sacerdoce. Tel le paysan Hésiode d'Ascra, qui dresse le système théologique de la religion grecque, ce que n'était point en état de faire le sacerdoce non organisé et exclusivement attaché à des intérêts matériels. Il se rencontre avec ses contemporains, un Amos et un Isaïe, en ce qu'il est inspiré, lui aussi, et que les résultats de sa pensée sont à ses yeux une révélation divine et l'infaillible vérité, enfin en ce qu'il entre, au nom de sa conviction, en violente opposition avec la tradition faussée. La diversité des phénomènes historiques est infinie et ne se laisse pas réduire à des lois fixes.

Séparation de la religion et de la nationalité. Religions universelles. Genèse et évolution des églises.

84. Le cours ultérieur de l'histoire de la religion renforce l'importance du facteur individuel. Si la religion est, à l'origine, attachée par les liens les plus étroits, tant au groupement politique qu'à la nationalité, si elle est une expression des conceptions qui y règnent, la formation d'aires de civilisation et de relations plus étroites entre différents peuples aboutit, ici encore, à un échange et à une assimilation. Des dieux étrangers, des pratiques cultuelles et des idées religieuses étrangères pénètrent du dehors,

Le commerce croissant mène à l'étranger, avec les marchands et les metèques, leurs dieux. Un lieu de culte peut se créer, à soi-même et à sa divinité, une grande réputation, grâce, par exemple, à sa vertu curative, à ses oracles, à ses effets spécialement bienfaisants pour tel ou tel genre de vie, comme l'Apollon de Delphes, la Déméter d'Éleusis, Asclépios, ou tant de lieux de culte du désert, tels que le sanctuaire de Yahwé à Qades et la Ka'ba de la Mecque. Il attire alors des adorateurs étrangers, se fait reconnaître au loin, chez des gens de même tribu et de tribus étrangères, et fonde de nombreuses filiales. Quand des peuples étrangers sont politiquement plus puissants, leurs dieux aussi semblent les plus forts et supplantent les dieux indigènes. Une religion supérieure et d'un haut degré de culture peut absorber et supplanter entièrement celles d'autres peuples (tout en accueillant parfois elle-même des éléments de ces dernières), comme la religion grecque l'a fait de celles d'Italie, de l'Asie Mineure occidentale, et, en général, de tout le monde dont s'est emparé l'hellénisme ; c'est une action semblable, quoique moins forte, qu'a exercée la religion babylonienne, avec ses dieux, ses pratiques cultuelles et ses mythes, sur les peuples voisins. Inversement, quand la religion indigène est intérieurement ébranlée par le développement de la civilisation, et que son autorité vient à chanceler, alors la religion de peuples étrangers, précisément lorsqu'elle est d'un niveau inférieur, et semble, par suite, environnée d'un nimbe de mystère, exerce une forte influence attractive : on croit y trouver une véritable révélation des dieux, ce qu'on ne peut plus assigner à la tradition nationale. C'est ainsi que, dès l'époque du mouvement orphique, les cultes étrangers ont trouvé accès en Grèce, que le Zeus Ammon de l'oasis l'a emporté sur le dieu de Delphes, et que, plus tard, les dieux et les mystères d'Asie Mineure, d'Égypte, de Judée, de Syrie, de Perse, ont conquis au loin le monde hellénistique-romain.

85. Dans toutes ces éventualités, l'individu, par opposition à l'ensemble du peuple, passe au premier plan : il est mis à même de choisir à quel dieu s'adresser, quel dieu servir. A côté de la communauté cultuelle naturelle des membres de la tribu, à laquelle il appartient par naissance (ou par affiliation au groupement tribal), — comme il appartient aux groupements politiques et familiaux, qui, à l'origine, coïncident complètement avec elle, — prend place une association cultuelle indépendante, formée par adhésion volontaire. Le développement et l'enrichissement internes de la religion agissent dans le même sens : ils imposent à chacun en particulier des prescriptions cultuelles et morales d'ordre individuel; et en même temps, ils érigent de plus en plus les anciens dieux tribaux, étroitement limités quant à leur sphère d'action, en puissances universelles, agissant uniformément sur tous les hommes et tous les peuples, soit qu'on identifie de façon naïve les dieux indigènes avec les étrangers, comme l'ont fait les Grecs et les Romains, soit que, comme les prophètes israélites, on déclare les dieux étrangers impuissants et inexistants, la divinité indigène, unique et souveraine du monde entier. Dans cette évolution, le rapport de la religion à la nationalité indigène, inséparablement liée à la divinité, peut, après comme avant, tenir une place prépondérante ; mais il se peut aussi qu'il passe tout à fait à l'arrière-plan et que ce soient la relation de la divinité, non pas à l'ensemble du peuple, non pas à l'État, mais à l'individu, la conduite morale individuelle et l'idée que l'individu se fait de la divinité, qui apparaissent comme les facteurs décisifs. La religion dépasse alors, en principe, les limites de la nationalité; elle cherche à conquérir, non le membre du groupe ethnique, mais l'homme, et prend pour adhérent quiconque se convertit à elle, sans se soucier des différences ni des oppositions de nationalité. Cette tendance domine dans l'évolution des religions indo-européennes. Elle se fait jour, chez les Grecs, dans la reli-

gion orphique et le culte des mystères ; elle commande ces deux systèmes religieux, à la fois individualistes et universels, qu'ont créés les peuples aryens : la doctrine de Zoroastre et la doctrine du Bouddha. Il ne tient qu'aux circonstances extérieures que tous deux aient pourtant gardé une empreinte nationale, et que la doctrine de Zoroastre soit précisément devenue la religion nationale de l'Iran : partout où la possibilité s'en présentait, elle a, comme le bouddhisme, et, plus tard, le christianisme et l'islam, poussé une énergique propagande au delà des limites de la nationalité. Dans ces formations se font jour, d'une façon dominante, l'universalité des tendances religieuses, leur effort pour embrasser en une unité l'ordre du monde physique aussi bien que celui du monde moral, la prétention qu'élève la religion d'être la religion mondiale. Mais cette universalité ne fait qu'un avec l'individualisme de la doctrine, avec l'appel qu'elle fait, non pas à l'ensemble d'un peuple, mais à chaque individu et à la croyance de chacun ; et cet appel, à son tour, rend possible et réclame la propagande.

86. Une transformation analogue, quoique moins profonde et moins universelle, est celle qui, dans d'autres religions, qui ont conservé leur base nationale, résulte de l'évolution politique. A l'origine, la religion et la divinité n'existent que dans et par le groupement politique, qui vit grâce à elles, et dans lequel elles vivent ; périt-il, elles meurent elles aussi. Des dieux et des cultes innombrables, qui, pendant un temps, possédèrent une grande puissance, ont ainsi disparu. Mais quand la civilisation d'un peuple a atteint un degré supérieur, sa religion peut survivre à la ruine de l'État. De même que les hommes continuent à vivre dans l'ancienne communauté, aux anciens lieux de résidence, avec la langue et les mœurs qui leur sont propres, quoique désormais sans indépendance politique, ainsi les dieux également, avec leurs temples et leurs idoles, continuent d'exister. Ils ont rassemblé autour d'eux une troupe d'ado-

rants qui leur sont fidèles, parce que l'essentiel à leurs yeux est devenu, non plus l'existence politique autonome, mais bien leur prospérité personnelle, fût-ce sous une domination étrangère. C'est ce qui se manifeste avec une force particulière, quand déjà les facteurs éthiques et universels sont passés au premier plan dans la religion et qu'elle a commencé, par là, à se détacher, en son fond, de la formation politique du peuple et à devenir une puissance autonome. En ce cas, la catastrophe politique peut même, comme le montre l'exemple du judaïsme, favoriser puissamment l'évolution religieuse. C'est ce stade qu'ont atteint les [peuples de l'Asie antérieure, quand, à l'époque assyrienne, leur existence politique fut brisée, et qu'avec l'avènement de l'empire perse, ils furent définitivement soumis à la domination étrangère d'une monarchie universelle. Depuis lors, ils n'ont jamais reconquis l'indépendance politique; leurs langues se sont également, pour la plupart, éteintes. Leur nationalité se réfugie entièrement désormais dans la religion et les coutumes que celle-ci conserve : elle se transforme en une communauté religieuse. Alors commencent — à quelque point que, par ce processus lui-même, elles s'assimilent intimement les unes aux autres — la propagande et la concurrence ardentes de toutes ces religions particulières ; en elles toutes perce quelque chose de la tendance à l'universalité des véritables religions mondiales, quoiqu'elles ne soient pas, le plus souvent, en état d'abandonner leur base nationale restreinte. C'est de quoi, moins que toutes les autres, le judaïsme a été capable ; la conception populaire en méconnaît complètement l'essence, en le mettant sur la même ligne que les vraies religions mondiales, le zoroastrisme, le bouddhisme, le christianisme, l'islam. Ce qu'il a en partage avec elles, abstraction faite des facteurs communs à toutes les religions de cette époque, c'est — mais reposant ici sur l'ancienne base nationale — l'organisation achevée, qui, de

simple communauté attachée à un sanctuaire, l'a élevé au rang d'église.

Tradition et individualité dans le développement ultérieur des religions.

87. Mais avec quelque intensité que se fasse jour en cette évolution le facteur individuel, aussi bien du côté des promoteurs et des propagateurs de la doctrine que du côté de ses sectateurs, auprès d'eux et au-dessus, les tendances génératrices d'homogénéité et de stabilité s'élèvent de nouveau avec une considérable puissance. La formation même de l'église et de son organisation exerce en ce sens la plus puissante action ; car ce qu'elle s'efforce d'obtenir et ce qu'elle maintient par tous les moyens, c'est l'uniformité de doctrine et de vie de tous ceux qu'elle embrasse. Comme toujours, l'idée, en se réalisant, tourne en son contraire (§ 103) : le mouvement religieux, qui exige la libre adhésion de l'individu et fait appel à sa conscience, aboutit à un nouveau groupement social, formé par les hasards de la naissance et de l'habitude, et dont la cohésion se maintient par la plus formidable intolérance intérieure et extérieure. Le libre mouvement, le sentiment religieux spontané, sont remplacés par la tradition, qui est à nouveau systématisée, et qui soumet à une règle fixe toute action et toute pensée. Quand la nouvelle religion est issue de puissantes personnalités individuelles, et souvent dans une dure lutte avec le clergé, ou que du moins, comme lors de la fondation du judaïsme et lors de chaque évolution nouvelle au sein des églises chrétiennes, elle n'a prévalu que malgré la plus violente résistance des représentants officiels de la religion, ce n'en est pas moins à ceux-ci qu'échoit tout le profit matériel du

mouvement, et leur autorité ne tarde pas à être de nouveau mieux assise que jamais. Mais quand ils ne suffisent plus, quand, en concurrence avec eux, il naît d'impulsions spontanées, venues d'en bas, un nouveau groupe de représentants de l'idée religieuse, comme les scribes (rabbins) du judaïsme, les moines du bouddhisme et du christianisme, les pasteurs des églises réformées, ceux-ci recommencent aussitôt à se constituer en un corps fermé, qui cherche, tout comme auparavant le clergé, à régler le mouvement religieux spontané et à monopoliser la religion à son profit.

88. Le même envahissement constant des tendances traditionnelles se manifeste dans le domaine du dogme ecclésiastique. Les plus anciennes représentations religieuses émergent à nouveau, si énergiquement qu'elles aient pu être combattues par les fondateurs du dogme et lors même qu'elles ont paru quelque temps entièrement abolies. Elles naissent, en effet, d'un besoin naturel des hommes et d'une façon de penser qui, même refoulée, n'en recommence pas moins perpétuellement à se faire jour, en tant que conception originelle, non réglée par la réflexion, instinctive en quelque sorte, des événements extérieurs et intérieurs, et qui, par suite, domine la sensibilité et les créations de la fantaisie. Ces sentiments immédiats sont précisément, pour la religion et le courant religieux, d'une importance décisive. Ainsi se fait-il que le contradictoire, l'absurde, ce qui est logiquement impossible, passe dans une large mesure pour être vrai quoique tel, et pour la caractéristique propre d'un dogme religieux. Ce n'est là que l'expression mythique de ce fait, que le concours et l'entre-croisement des séries causales, qui dominent le monde des phénomènes et déterminent l'aspect accidentel de chaque événement réel, se soustraient à la connaissance ; que, dans la vie, continuellement, une action décisive est exercée par des facteurs que nul calcul ne saurait découvrir, nulle volonté dominer. La raison désespère de résoudre l'énigme du monde et se

réfugie dans le supra-sensible, qui satisfait les besoins du cœur et de la fantaisie ; la proposition *credo quia absurdum* atteint effectivement l'essence la plus intime du dogme religieux. A cela vient encore s'ajouter la puissance de l'habitude, des représentations héritées de longue date, dont l'homme ne peut se dégager. C'est ainsi que la magie, le fétichisme, la croyance grossière aux miracles redeviennent perpétuellement des éléments essentiels de la représentation religieuse : une religion peut tourner précisément au contraire de ce qu'elle a été et de ce qu'a enseigné son fondateur. Ainsi le judaïsme est une des formes les plus terre à terre du formalisme et de la dévotion matérielle, qui étouffe complètement toute liberté intérieure, en opposition aussi tranchée que possible avec la doctrine des prophètes, dont il est issu. Le christianisme historique est devenu un polythéisme développé, avec idoles, formules magiques, croyance grossière aux miracles, rituel abondant, et domination sacerdotale pleinement constituée. La doctrine de Zoroastre et celle du bouddhisme se sont pareillement transformées, et même l'islam, où l'ancienne religion nationale a pénétré sous la forme de l'adoration des saints et dans le culte d'Ali et de ses descendants. Quand, de plus, une religion est empruntée par d'autres peuples, leur caractère y apporte de nouveaux et profonds changements et peut lui faire subir une complète transformation interne, alors même que le dogme est resté identique. C'est ainsi que le christianisme est quelque chose de tout autre chez les Abyssins et chez les Grecs, chez les Germains et chez les Romains, et que le monothéisme rigidement personnel de l'islam sémitique s'est changé, dans le soufisme des Persans et des Maures, en un panthéisme spiritualiste. La transformation se laisse très clairement apercevoir à l'aide des livres religieux, soit que ceux-ci contiennent un système théologique traditionnel, établi par le clergé d'une époque antérieure, soit qu'ils renferment les doctrines, et, à l'occasion, les assertions ou les

écrits, conservés dans leur teneur authentique, du fondateur même de la religion. La religion existante les invoque, elle en déclare le contenu éternel et immuable : mais en réalité, c'est elle-même, et non l'écrit, qui détermine le contenu de sa doctrine. Ce qui s'accorde avec celle-ci, on le fait découler de la lettre du saint livre ; tout le reste reçoit une interprétation fausse, assez souvent l'inverse de la vraie, ou est simplement mis de côté ; et malheur à qui voudrait l'invoquer et le déclarer obligatoire ! Ce n'est pas le livre religieux qui est décisif, mais la tradition qu'a créée l'Église et qu'elle incarne. C'est ainsi que les hymnes du Véda ne renferment rien sur Brahma, rien sur Siva, et très peu de chose sur Vishnou ; la Bible, rien sur les dogmes fondamentaux de l'Église catholique, la situation dominante du sacerdoce et de la papauté, l'adoration des saints, le culte de l'hostie ni les sacrements, le purgatoire ni la confession, etc. Inversement, il y a parmi les écrits sacrés des livres qui n'ont absolument rien à voir avec la religion : livres d'histoire, légendes et romans, collections de chants d'amour comme le Cantique des Cantiques, écrits philosophiques d'un caractère sceptique, comme le Qohelet, qui, grâce aux chefs-d'œuvre de l'interprétation ecclésiastique, se transforment en révélations de mystères religieux. Si paradoxal que cela semble, on peut prétendre tout net que le contenu des livres religieux, pour une religion développée, est quasi indifférent, et que n'importe quel livre peut, en raison d'éventualités fortuites, devenir un livre religieux.

89. Et pourtant, inversement, à l'encontre de ces tendances traditionnelles, recommencent sans cesse à se faire jour puissamment les facteurs individuels, la conviction morale de l'individu, les pensées profondes, véritablement religieuses, que renferme la religion régnante et qu'a proclamées son fondateur. Quand le mouvement de la civilisation ne subit pas un arrêt complet, ne se fige pas en formes immuables, terme presque entièrement atteint dans l'état actuel de l'isla-

misme et du bouddhisme, la tradition et l'Église ne peuvent étouffer l'individualité et le libre mouvement, malgré toutes les mesures coercitives qu'elles ont à leur disposition et qu'elles emploient sans scrupule. Quand ces tendances deviennent puissantes, quand d'importantes personnalités s'en emparent et les mènent à la victoire, comme, par exemple, dans le cas de la Réforme, un bouleversement considérable peut de nouveau se produire. Alors, en même temps, ce qui s'est préparé dans une fermentation de plusieurs siècles, ce qui, par des attaques sans cesse renouvelées, a essayé de se réaliser et a succombé jusqu'alors devant la puissance de la tradition, peut parvenir à la souveraineté et devenir la base d'une nouvelle ère de civilisation. Et alors se répète de nouveau le même processus, le même combat des tendances universelles et individuelles : ce qui décompose, construit, et ce qui construit, mène à son tour à la décomposition. Mais jamais ce processus, en son détail, ne se déroule dans les mêmes formes, et jamais l'évolution ne revient simplement à son point de départ. Tout facteur ayant une fois agi dans la vie historique, continue d'agir et exerce toujours de nouvelles poussées, à quelque point qu'il s'affaiblisse sous la pression des forces opposées; et si nombre d'idées ne peuvent se maintenir, et sont forcées de reculer, ou bien succombent, soit devant d'autres idées plus fortes, soit devant la puissance de la tradition, d'autres prévalent à la longue, et contraignent la tradition à se transformer d'après elles de fond en comble. Laquelle de ces idées y réussit? Et sous quelle forme peut-elle alors se maintenir? Cela dépend du caractère général de la civilisation, dont l'essence et le développement se constituent précisément en ces luttes: et ce caractère dépend à son tour de la nature propre de tous les facteurs particuliers qui déterminent l'essence de l'événement historique.

Philosophie et science.

90. Mais, dans les formes de civilisation les plus avancées, la religion cesse d'être la puissance qui seule commande tous les domaines de la vie spirituelle et les embrasse en une unité. A côté d'elle commence à se former une pensée autonome, qui ne reconnaît plus ses prétentions. Cette pensée scientifique, la philosophie, est née pour la première fois en Grèce, dans la civilisation ionienne du sixième siècle ; elle s'est rapidement développée et a fondé à tout jamais son indépendance, bien que la religion ait souvent cherché et soit mainte fois temporairement parvenue à la soumettre à ses révélations absolues, supérieures aux conditions de la connaissance humaine, et à faire de la philosophie la servante de la théologie. Toutes deux traitent des mêmes problèmes ; elles peuvent de plus, assez souvent, parvenir aux mêmes résultats, ou à des résultats très semblables ; la différence consiste en ceci, que la philosophie et la science, en principe, — pratiquement, d'autres facteurs peuvent assez souvent intervenir, — ne reconnaissent que les nécessités logiques de l'entendement, et cherchent à comprendre par leur moyen les phénomènes donnés du monde physique et moral, tandis que la religion et la théologie y voient les effets d'une puissance volontaire indépendante, que l'homme ne peut connaître à l'aide de ses propres forces, mais qui, par révélation directe ou traditionnellement transmise, lui dévoile une partie de son essence. C'est au fond le vieux conflit entre les volontés spontanément et arbitrairement agissantes, conçues selon les formes de la pensée mythique, et l'idée de régularité, impliquée dans la notion même de dieu ; conflit qui, à l'origine, se produit dans le domaine religieux, tandis que maintenant l'idée de régularité se détache de la notion de dieu et

se crée un domaine propre, où elle est en état de se développer sans en être empêchée par des autorités qu'elle ne peut connaître. Cette idée de régularité, de connexion nécessaire de tous les phénomènes et événements du monde sensible et du monde intellectuel, coïncide avec la liberté de l'esprit humain, de la pensée et de la recherche ; tandis que la conception religieuse, en admettant, derrière le monde des phénomènes, un principe volontaire, agissant librement à sa guise, met par là des bornes au libre mouvement de l'esprit humain, et place au-dessus de lui une puissance supérieure, transcendante au monde, mais qui, dans ce monde, marque à la pensée sa voie.

91. Comment s'est développée cette pensée indépendante de l'homme ; comment, de l'unité de la spéculation philosophique, et au sein de celle-ci, elle a progressivement fait naître les sciences particulières ; comment elle a engagé bataille avec les tendances religieuses et théologiques adverses, et mené jusqu'au bout le combat, au travers d'oscillations variées, tantôt victorieuse, tantôt défaite ; c'est ce que nous n'avons plus à dire ici : cela ressortit à l'histoire. Nous n'avons plus qu'à mentionner un facteur extérieur : c'est que, de même que l'évolution de la science suit, depuis son origine, un cours parallèle à celui de la religion, de même son aspect extérieur présente des traits semblables. Ici encore, ce sont d'importantes individualités qui sont les pionniers et les guides ; mais, ici encore, leurs doctrine s'offre sous la forme d'un système clos, que leur successeurs continuent sans cesse à élaborer dans le détail, et qu'ils font souvent aboutir à des formules dénuées de sens. Ici encore, la liberté individuelle du mouvement intellectuel disparaît au profit de la doctrine orthodoxe, qui exige qu'on se soumette à ses propositions, et qui se couvre de l'autorité du maître, à quelque degré qu'elle puisse, en fait, s'écarter de ses pensées et se courber sous le joug de la tradition ; et cette doctrine, elle aussi, est représentée par

un ordre, une corporation de savants, où les intérêts pratiques, matériels, deviennent souvent aussi puissants que dans le clergé. Ici encore, contre la doctrine traditionnelle, devenue fragile et vide de sens, s'élèvent ensuite de nouveau la spontanéité de la pensée humaine et la revendication de la libre recherche, pour prévaloir dans une lutte spirituelle exaspérée. La science a seulement cet avantage considérable, qu'elle ne peut, par essence, être liée aux forces de l'ordre régnant et du pouvoir temporel; et s'il arrive que ses représentants réussissent à les invoquer en leur faveur, cette liaison paradoxale n'obtient jamais de durée ni de succès. Car la science est fondée sur le principe de la liberté du mouvement intellectuel; lorsqu'elle l'abandonne, elle se condamne elle-même et prépare sa propre ruine.

Arts techniques et sciences.

92. Du contenu de la civilisation, qui se transmet par tradition d'une génération à une autre, et que cette dernière développe à son tour, font encore partie les biens matériels acquis par l'homme, et les pratiques et procédés techniques qui lui servent à les produire, ou, s'il s'agit d'objets naturels, à en tirer profit. Autant ils paraissent indispensables aux générations qui les possèdent et y sont habituées, autant celles-ci sont incapables de se représenter une civilisation sans leur possession, et autant, en fait, l'importance en est petite pour qui veut saisir les facteurs vraiment significatifs de la vie de civilisation et les forces motrices de son évolution. Ce n'est que dans la mesure où ces biens déterminent et élargissent les possibilités d'action, d'activité humaine, qu'ils entrent en compte à cet égard. Même à la guerre, ce n'est pas la différence des armes qui joue le rôle décisif, —

combien de fois un peuple inculte, n'ayant que des armes primitives, n'a-t-il pas vaincu et renversé un peuple de haute civilisation, bien supérieur en technique militaire; sans compter, que les inventions techniques, comme, par exemple, les armes à feu, se répandent très vite partout, et par là suppriment la différence extérieure! — c'est l'état de civilisation des peuples en lutte, l'esprit qui vit en eux, et qui exploite à ses fins les moyens techniques. Même pour ce qui est des grandes découvertes techniques de la science moderne, qui mettent au service de la volonté humaine des forces naturelles nouvellement révélées, le changement des formes extérieures de vie est, en soi, historiquement, de peu d'importance ; à cet égard, elles passent avec une étonnante rapidité dans l'héritage traditionnel de civilisation, qu'on recueille comme chose allant de soi. Ce qui importe, c'est la transformation que beaucoup de ces découvertes provoquent dans les conditions de l'existence historique et de l'action réciproque des peuples civilisés, c'est la modification que d'autres apportent à notre conception scientifique de la nature et de ses lois. Mais l'essentiel, pour cela, c'est que la civilisation générale soit assez avancée pour pouvoir mettre en valeur de telles découvertes et les accueillir dans son sein ; en d'autres temps, où le hasard ou encore le travail scientifique d'un chercheur isolé a conduit à des découvertes semblables, elles sont passées sans laisser de trace et ont été rangées au compte du savoir mort. Mais cette influence des progrès techniques, nous l'avons déjà considérée en traitant de l'évolution politique et religieuse, et n'avons pas besoin d'y revenir ici.

93. Du développement technique des époques anciennes, ce que nous connaissons avec le plus de précision, c'est le mobilier, ce sont les ustensiles, armes et parures, qui se sont conservés en grand nombre dans des tombeaux et sur les sites d'anciens établissements. C'est là, par suite, ce que la conception populaire regarde comme l'objet véritable et

principal de l'anthropologie. En réalité, ce que nous apprenons par là sur l'évolution générale de l'homme se réduit à assez peu de chose. Car, que les plus anciens outils consistent en pierres, en os et en bois grossièrement taillés; que l'on ait ensuite appris peu à peu à les aiguiser et à les polir avec soin, et à faire en pierre les vases et les armes les plus compliqués; qu'apparaissent en outre, d'une part, l'imitation en argile des ustensiles de pierre, d'autre part, la parure, et, en vue de celle-ci, le travail des pierres précieuses, de l'or et de l'argent; qu'ensuite, avec la découverte du cuivre, et surtout de son renforcement par un mélange d'étain (bronze), une nouvelle époque commence, où les armes et ustensiles sont d'abord imités en métal, puis où prend naissance une civilisation du métal indépendante, d'un riche développement, jusqu'à ce qu'enfin, déjà dans la pleine lumière de l'histoire, le fer remplace le bronze; — ce sont là tous faits qu'il est très agréable de voir confirmés par des trouvailles, mais qui, en eux-mêmes, ne nous apprennent pas grand'chose de nouveau, et auraient pu, pour l'essentiel, s'obtenir par déduction régressive en partant des plus anciens stades de civilisation à nous connus. Bien plus important est le développement de l'ornementation (§ 96), parce qu'une portion de la vie intellectuelle s'y laisse apercevoir. Mais l'intérêt principal des trouvailles « préhistoriques » réside bien moins dans les découvertes qu'elles ont fait faire à l'anthropologie que dans le fait qu'on a réussi, grâce au travail énergique et sans cesse en progrès de savants éminents, à mettre les divers groupes de trouvailles en connexion avec des civilisations historiquement connues, et aussi déjà, pour une part, avec des peuples particuliers, individuellement saisissables, et à obtenir par là de nouvelles indications relativement à leur évolution. Ainsi ce qu'on nomme la préhistoire est devenu de plus en plus une conquête de l'histoire, au profit de qui elle a considérablement étendu les sources dons nous disposons.

94. Analogue à l'évolution technique est l'évolution des arts et connaissances par où l'homme cherche à formuler, à ordonner et à utiliser pour ses besoins les conditions de la vie physique et morale, et d'où sont ensuite sorties les sciences : le calcul et la géométrie, la médecine, l'astronomie, les débuts des sciences naturelles, l'éthique, la théorie du droit, la théologie et la spéculation. A leurs débuts, toutes ces connaissances subissent les influences de la pensée mythique et de la religion. La magie en fait également partie et passe pour une science sérieuse, exactement au même titre que la médecine, l'astronomie et toutes les autres. On sait à quel point toutes ces sciences ont été, à l'origine, traversées d'idées mythiques, de magie et de spiritisme. Avec le renforcement de la religion et le développement d'une systématisation religieuse, se renforcent aussi ces influences, où s'exprime le premier essai de forger un système universel du monde. Elles règnent non seulement dans les sciences empiriques, physiques, mais également dans l'éthique, où le rituel, l'observation des présages, la méticuleuse préoccupation des dieux, le choix des jours, etc., jouent un grand rôle ; elles pénètrent également dans le droit (§ 16). Ce n'est que tout à fait graduellement que la pensée scientifique croissante réussit à refouler ces influences; les civilisations les plus avancées sont seules capables de s'en affranchir complètement. — Comment, ici encore, et de même dans le domaine des arts techniques, les facteurs individuels et les facteurs traditionnels s'entrecroisent et réagissent continuellement les uns sur les autres, c'est ce qu'il n'est pas besoin d'exposer plus au long.

Le monde de la fantaisie. Le jeu et l'art.

95. Les manifestations de l'action et de la pensée, par où l'homme prend position vis-à-vis du donné et le fait servir

à ses fins, n'épuisent pas encore le domaine de la civilisation. A côté d'elles se déroule toujours une activité librement créatrice, qui, ou bien produit elle-même ses objets, ou bien façonne à sa manière, suivant une libre impulsion intérieure, ceux qui lui sont donnés du dehors. Le jeu et l'art en constituent le domaine ; la force qui les crée et leur donne la forme où ils se réalisent, c'est ce que nous nommons la fantaisie. On a souvent essayé d'en faire dériver les productions, comme toute autre chose, de motifs pratiques, et de les rapporter à une nécessité extérieure. Dans le détail des cas, cela est fréquemment exact : plus d'un jeu est non seulement la copie, mais le rudiment d'une pratique religieuse ou politique, qui avait autrefois une signification très sérieuse ; plus d'une forme d'art, en matière de danse, de chant, d'architecture, est issue d'usages qui comportaient à l'origine une nécessité réelle et constituaient un moyen d'influencer les puissances du monde extérieur et de les mettre au service de l'homme. Mais cette remarque ne touche pas au cœur de la question. Dans le jeu et dans l'art se manifeste bien plutôt une tendance innée de l'homme, qui déjà n'est pas étrangère à l'âme de l'animal, mais qui, dans son développement, élève l'homme bien au-dessus des animaux et constitue un facteur tout à fait essentiel de l'individualité : la tendance à manifester son être le plus intime par une libre activité créatrice, à se créer, par ses propres forces, à côté du monde réel auquel il est lié, un autre monde où il peut commander à sa guise. C'est le monde réel qui fournit un modèle à cette activité créatrice ; elle a pour essence l'imitation, et là-dessus repose la loi, la nécessité interne, qui régit même les créations de la fantaisie et en détermine la forme intérieure. L'activité mécanique cherche à donner une expression à cette forme intérieure ; le degré de la réussite dépend, d'une part, du développement de la technique, d'autre part, du pouvoir plastique individuel de l'artiste. Par suite, toutes les productions de la fantaisie sont

soumises à une règle fixe, le jeu aussi bien que la danse, ou le chant, ou un édifice, ou un dessin. Du moment où elles sont créées, d'abord dans le for intérieur de l'homme, puis dans la représentation matérielle des intuitions de la fantaisie, elles entrent dans le monde réel, et acquièrent par là une existence indépendante. Elles s'offrent à leur créateur comme des êtres doués d'une vie propre, et lui imposent leurs lois : mais elles n'en restent pas moins ses créatures, dépendantes de son bon plaisir, et à tout moment il peut mettre fin à leur existence, les rejeter dans leur néant, ou encore en rompre la loi interne par un acte arbitraire. Mais alors sa production devient un monstre, qui ne possède plus de légitime raison d'exister ni de vérité intérieure, parce que la condition fondamentale de l'imitation, l'accord avec les lois du réel, y fait défaut. Ces lois, à vrai dire, ne sont pas celles qui, dans un pêle-mêle bigarré, régissent en fait le monde réel, mais celles que conçoit la fantaisie, sous l'influence de la conception régnante du monde : il ne s'agit pas du monde tel qu'il est, mais tel qu'idéalement il doit être. La loi de ce monde, l'accord avec la réalité idéale, est la loi de la beauté.

96. Quand l'homme fabrique une cruche de grès, un vase d'argile ou d'airain, la forme en est d'abord déterminée par les fins pratiques auxquelles l'objet doit servir et par les conditions matérielles données en vertu de la technique. Ces conditions mêmes donnent naissance, dans l'esprit du modeleur, à la forme intérieure du pot, type idéal, qui satisfait à toutes ces exigences, et qu'il cherche à réaliser avec plus ou moins de perfection. Mais, en même temps, cette activité créatrice pousse la fantaisie à se manifester. Celle-ci peut employer la coloration variée qu'obtient l'argile par la cuisson à produire des couleurs vives ou un jeu de couleurs ; elle peut, au besoin, se servir de cette technique pour imiter en argile un vase de pierre bigarré. Ou bien elle peut se servir des grandes surfaces nues pour y graver ou pour

y peindre des dessins, parfois des traits quelconques, des croix, des séries de triangles ou de carrés, ou bien des dessins d'arbres, d'animaux, d'hommes, qui n'ont pas le moindre rapport avec le pot : celui-ci n'est alors pour l'homme qu'un objet tel qu'une paroi de roche ou un morceau d'os, dont il se sert pour manifester par jeu son instinct plastique. Mais, le plus souvent, l'idée de l'œuvre d'art trace à la fantaisie des voies déterminées : la forme du vase donne occasion de dessiner, plutôt que des traits pris au hasard, des cercles et des lignes ondoyantes, qui en suivent la rondeur, de disposer les triangles d'une manière appropriée à cette forme, de diviser la surface d'après des modèles. En même temps s'exerce l'influence d'autres objets artificiels semblables, de corbeilles en osier tressé, de nattes ; on cherche à en donner la forme au vase. Mais le pot fait aussi penser à des êtres du monde sensible : il a un col, un ventre, parfois aussi un pied, un orifice qui correspond à la bouche, un couvercle qui correspond à la tête, des anses qui correspondent aux bras. C'est ainsi qu'on fait, dans l'ornementation, nettement ressortir cette division (ce qui renforce du même coup l'analogie), qu'on imite dans les ornements la parure dont se couvrent les femmes, qu'on donne au besoin à la cruche des seins et un sexe, des yeux et des oreilles, ou qu'on la façonne en forme d'animal. Tous ces facteurs agissent ensemble dans l'art ornemental primitif et produisent la multitude bigarrée de formes qui s'offre à nous, chez tous les peuples, dans les plus anciennes couches de trouvailles. C'est tantôt telle idée, tantôt telle autre, qui s'impose à la fantaisie et qu'on pousse jusqu'au bout : ainsi prennent naissance les nombreuses œuvres bizarres qui caractérisent cet art, et dans lesquelles la destination pratique du vase est souvent complètement perdue de vue et directement desservie (par exemple, en cas d'étranges assemblages par couples, etc.). Mais le pot reste toujours un pot, et ce qui correspond à sa forme intérieure n'est jamais

qu'une œuvre où l'idée du pot garde le rôle dominant, tandis que l'ornementation, et l'analogie avec d'autres objets, demeurent subordonnées à cette idée. Lorsque ce point de vue est maintenu, — que d'ailleurs la forme du vase soit simplement façonnée d'une façon parfaite, sans parure extérieure, ou qu'au contraire une parure, ornementation géométrique ou décoration végétale, divise ou anime les surfaces, ou encore que, sur ces surfaces, soient ménagés des espaces pouvant recevoir des peintures indépendantes sans que l'unité interne de l'ensemble en soit troublée, — alors, si la technique et la capacité artistique satisfont aux conditions requises, quelque chose de parfait est créé, qui correspond aux lois de la beauté. Chez un peuple ayant atteint ce stade, par exemple chez les Égyptiens et les Grecs, le sens artistique est éveillé et est devenu une force indépendante, qui étouffe les créations sans beauté, parce que sans vérité interne, de la fantaisie plastique, et rend possible une évolution progressive vers des formes supérieures d'idéal.

97. Ce qui vient d'être expliqué sur un exemple (cf. encore § 121) est vrai de toutes les manifestations de la fantaisie dans le jeu et dans l'art, de la danse, de la musique, du chant et de la poésie, de l'imitation d'événements réels sous forme de représentations dramatiques : représentations sérieuses (qui se développent de bonne heure en connexion avec des fêtes religieuses) aussi bien que bouffonneries. Il en est de même de la décoration du corps humain, soit par peinture et tatouage, soit par la parure extérieure, portée, par les femmes surtout, depuis les temps les plus anciens ; mais aussi, de l'imposition du nom, qui, bien qu'elle soit devenue, dans l'évolution ultérieure, un acte absolument superficiel, d'où disparaît tout rapport interne entre le nom et celui qui le porte, est toujours, à l'origine, une manifestation importante de la fantaisie créatrice ; puis encore, de la confection de l'insigne tribal (totem), et de bien d'autres choses. Mais si la fantaisie crée spontanément, elle n'en est pas moins toujours provoquée à

s'exercer par une occasion étrangère à son domaine : soit la naissance d'un enfant ou son introduction dans le cercle des adultes, soit le dessein de fabriquer un outil ou d'exécuter une construction, soit la fête d'un dieu, soit l'épanouissement en danse et en chant d'une disposition de la sensibilité, soit encore le simple besoin de s'occuper en jouant. Et ce qu'elle crée acquiert par là, non seulement une vie intérieure autonome, qui suit ses propres lois, mais encore une existence extérieure indépendante : du moment où la chose est créée, elle obéit en outre aux lois du monde phénoménal. Il en est déjà ainsi du jeu, assez souvent doué de l'efficacité la plus redoutable, mais plus encore des créations de l'art, soit qu'elles fassent partie du monde matériel, soit qu'elles survivent seulement en tant que forces spirituelles, comme la poésie ou le nom. Elles influent désormais sur l'homme, comme tout être créé par la nature ; l'homme peut, comme ces êtres, les anéantir, mais, tant qu'elles existent, il doit compter avec elles comme avec ceux-ci. Par suite, toutes les représentations que l'homme se fait du monde extérieur et des puissances qui s'y exercent valent aussi pour ces choses qui sont ses propres créations. Le nom et le chant, la danse et la musique, acquièrent force magique et peuvent servir à fins de magie ; l'insigne tribal (totem), la sculpture et le dessin, voire à l'occasion le vase et l'arme, possèdent une vie indépendante et peuvent, comme d'autres objets, devenir le siège d'un esprit ou d'un dieu, dont l'homme ne doit s'approcher qu'avec crainte. Mais inversement aussi, tout ce monde se modèle selon les inspirations de la fantaisie : c'est elle qui donne aux esprits et aux dieux la forme où ils apparaissent ; c'est elle qui façonne les mythes, érige des images fortuites en êtres individuels, qui survivent d'une façon durable dans le chant ou dans la narration poétique ; c'est elle qui donne à la magie et au rituel la forme où ils agissent et passent dans la tradition. Continuellement, les deux domaines se confondent ; c'est tantôt la fantaisie, tantôt l'évé-

nement réel, qui fournit l'occasion initiale ; en général, l'un et l'autre collaborent. Toutes les créations de la fantaisie soutiennent ainsi la connexion la plus intime avec le facteur religieux, qui domine la conception régnante de l'univers et la civilisation ; de même qu'elles déterminent l'aspect de ce facteur, de même, dans leurs manifestations spontanées, elles en subissent à leur tour l'influence et se subordonnent au système qu'il constitue.

98. Ici encore, ce ne peut être notre tâche de suivre dans le détail l'évolution de l'art, ni même d'en exposer sommairement les principales formes : cela n'impliquerait rien moins qu'un système complet d'esthétique à base historique. La marche générale suivie par l'histoire de la littérature et des arts plastiques est régie par les mêmes facteurs qui déterminent la marche globale de la civilisation. Là aussi se forme une tradition, qui mène à la formation de règles techniques et de conceptions normatives ; là aussi, ce qui s'est une fois créé devient le modèle et l'archétype, auquel doivent se conformer toutes les générations suivantes. Là aussi s'élèvent en sens contraire l'appréciation individuelle et la revendication du droit de créer librement, de donner corps aux conceptions et aux sentiments personnels ; et là aussi, ces tendances, pour autant qu'elles commencent à l'emporter, donnent naissance à une nouvelle école et à une nouvelle discipline, qui prétendent se faire universellement reconnaître et cherchent à étouffer toute aspiration divergente. C'est par cette opposition et par cette lutte, qui, pour aboutir à quelque chose, exige à tout moment l'effort entier de la personnalité individuelle, c'est par là que s'expliquent, ici encore, la valeur interne des créations de l'art et le progrès du développement artistique. Il n'y a qu'un facteur à mettre au-dessus : c'est la forme intérieure de l'œuvre d'art, dont le type est déterminé par la loi fondamentale de la vérité intrinsèque de l'imitation, par le principe de la beauté. Grâce à l'activité plastique de l'artiste, cette forme

doit se changer d'idée, de conception intellectuelle, en une œuvre appartenant au monde réel. Le détail des cas est infiniment varié et ne se laisse pas soumettre à des règles fixes ; mais quand la tendance individualiste se met au-dessus de ce principe fondamental, elle supprime l'art lui-même, en dépit de toute technique extérieure, tout comme, en un autre domaine, elle supprimerait la science, si elle cessait de se soumettre aux lois de la pensée et regardait comme superflu l'accord de la connaissance avec les objets du monde réel.

Coup d'œil rétrospectif. Facteurs individuels et généraux comme forces essentielles du devenir historique. Les idées.

99. Jetons un coup d'œil en arrière sur la marche de toute l'évolution humaine, externe aussi bien qu'interne, afin d'embrasser plus nettement du regard les facteurs décisifs qui, sur tous les domaines, se sont uniformément offerts à nous. Il y a trois grands groupes d'oppositions qui reviennent sans cesse : événements et influences externes, — conditions et motifs internes ; tradition, immobilité, et assujettissement au passé, — progrès, libre mouvement, luttant contre l'ancien et créant du nouveau ; tendances universelles, ayant pour siège la masse homogène, — tendances individuelles, émanant de personnalités particulières. Ces trois groupes ne coïncident aucunement ; mais ils présentent tous en commun le contraste entre l'action émanant de l'individualité intérieure, soit d'un groupe, soit de personnalités particulières, et les facteurs, tant du monde physique que du monde spirituel, qui dominent, à l'état de forces indépendantes, ces personnalités et ces groupes, et qui veulent leur faire la loi. Aussi pouvons-nous, malgré tout, ramener toutes ces catégories, y compris l'in-

fluence de forces extérieures, au contraste du général et de l'individuel. Les tendances correspondant au premier de ces termes s'efforcent de réaliser une régularité universelle, à laquelle elles atteindraient si elles étaient toutes-puissantes, si, chez l'homme comme chez l'animal, agissaient seuls, en dehors des événements extérieurs, des penchants et instincts innés, d'une forme éternellement identique, commune à toute l'espèce. La résistance des tendances individuelles, qui, à tout moment, traverse l'action des premières et détermine un perpétuel changement, non seulement dans les conditions externes, mais surtout dans l'aspect interne de la vie, produit la singularité de chaque événement particulier. La coopération des deux sortes de tendances produit le devenir et l'évolution historiques. C'est pourquoi cette évolution présente un aspect différent dans chaque cas particulier, et ne comporte, ni ne peut comporter de lois, bien qu'une certaine théorie, engagée sur de fausses pistes, ait souvent postulé et de nos jours encore postule l'existence de telles lois, voire s'imagine les avoir découvertes. Cette évolution historique ne comporte que des possibilités et des analogies, mais qui toujours sont modifiées par la singularité du cas, et prennent chaque fois un aspect qui diffère de tout autre.

J'ai traité d'une façon plus approfondie des problèmes théoriques fondamentaux du devenir historique, dans mon écrit intitulé : *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902 (réimprimé maintenan avec compléments dans mes *Kleine Schriften*, 1910) ; cf. encore ma conférence prononcée à la réunion des Amis du Gymnase humaniste à Berlin, en 1906 : *Humanistische und geschichtliche Bildung* ; puis, mes recherches sur Thucydide, ses principes et ses procédés d'exposition, au second tome de mes *Forschungen*. — Même pour ce qui est d'événements extérieurs, — par exemple une épidémie, comme la peste de 429 à Athènes, ou la peste qui eut lieu sous Marc-Aurèle, ou la « mort noire », un tremblement de terre, comme celui de 464 à Sparte, ou l'issue d'une bataille, l'anéantissement d'un État ou d'un peuple par un autre, — les facteurs agissant du dehors, comme, à la

guerre, la supériorité du nombre, de l'armement, etc., ou l'influence d'un emplacement, ou encore celle d'une tempête dans le combat naval, ne constituent qu'une moitié des facteurs qui entrent en jeu ; il s'y ajoute toujours, comme élément décisif, la manière d'être intérieure particulière à ceux que touche l'événement, manière d'être qui, seule, fait de la marche de cet événement et de l'effet qu'il exerce un événement historique ; et ainsi, nous pouvons ranger ces faits, comme les autres, sous la loi dominante de l'opposition des facteurs généraux et des facteurs individuels.

100. Le champ d'action dévolu à l'individualité, tant des groupes et des peuples que des particuliers, varie beaucoup, en étendue aussi bien qu'en intensité, chez les différents peuples, et, de plus, aux différentes époques de leur évolution. Une condition préalable, ici comme pour toute action historique, c'est que soit donnée, en général, une sphère d'action indépendante, où des événements historiques puissent se dérouler. L'étendue spatiale n'offre à cet égard rien d'essentiel, et de grands événements politiques (guerres, etc.) ne sont pas davantage exigés, — quoique le rôle de l'individualité puisse être, par là, considérablement accru ; — l'histoire des Israélites le montre, comme celle des petits États grecs, etc., et de même, par exemple, l'histoire des fondateurs de religion. L'action efficace de l'individualité dépend bien plutôt, essentiellement, de l'état de la civilisation, c'est-à-dire de l'ensemble des acquisitions, s'enchaînant les unes aux autres, et formant un réseau unique, qui sont passées dans le patrimoine commun d'un groupe plus ou moins étendu, et que représente la tradition. Cette tradition s'efforce de déterminer et de guider en des voies fixes la pensée et l'action de l'ensemble du groupe et de chaque individu ; mais elle provoque en même temps l'individu à une activité propre, et, par là, produit ce contre-effet, que l'individualité personnelle parvient à se manifester et cherche, en utilisant les facteurs extérieurs du moment, à dominer la tradition et à la transformer au gré de sa nature

interne particulière. Cette interaction présente aux diverses époques un caractère très différent. On rencontre souvent cette conception, que les peuples « sauvages » et, en général, tous les peuples de civilisation arriérée, ignorent l'individualité ; que chez eux l'individu n'a pas d'essence singulière, mais pense et agit de la même façon que tous les autres ; qu'il n'est, par suite, qu'un type. A l'encontre de cette conception, de pénétrants observateurs ont assez souvent signalé que, précisément chez ces peuples (par exemple, chez les Arabes ou les Indiens), le caractère propre et partant le rôle de la personnalité sont bien plus marqués que dans notre civilisation homogène ; qu'à chaque instant, tout y dépend du déploîment de la personnalité individuelle ; que le succès et le mode de vie tiennent à elle seule, non pas aux facteurs généraux, qui, avec le progrès de la civilisation, se manifestent, dit-on, avec bien plus d'énergie et transforment les hommes en types homogènes. En outre, c'est une conception, représentée surtout par JACOB BURCKHARDT, que l'individualité ne s'est formée qu'à la Renaissance, tandis que D. SCHÄFER, par exemple, y oppose cette phrase (*Weltgeschichte der Neuzeit*, I, 13) : « S'il y a jamais eu une époque où la personnalité individuelle fût développée, c'est le moyen âge, et c'est justement de la Renaissance que l'on peut dire qu'elle fit un énergique effort pour mettre des bornes à l'individualité de l'action... Quiconque y regarde d'un peu près, aperçoit aussitôt [au moyen âge] l'infinie variété des faits et des circonstances et la grande quantité de personnalités fortes, qui surent façonner leur milieu. » De la même manière, on pourra se heurter à des conceptions opposées sur le rôle de la personnalité dans l'histoire de l'Orient, ou dans le monde homérique, par opposition au développement postérieur de la Grèce. En réalité, les deux conceptions sont toujours justifiées. Car assujettissement et liberté, facteurs généraux et facteurs individuels, dominent toute vie humaine et, en général,

toute réalité : ce n'est que par leur coopération que se produit chaque phénomène particulier, chaque objet du monde réel. Mais par là même il apparaît clairement que ces conceptions opposées ne touchent pas au cœur de la question : ce qui est essentiel, c'est bien plutôt qu'aux époques les plus anciennes, l'individu, si indépendante que puisse être son action, n'en postule pas moins, à tous les moments décisifs, comme quelque chose d'existant en dehors de lui et de donné tel quel par la tradition, des formes et des représentations fixes, qui déterminent sa propre conduite, ainsi que celle de tous les autres, et auxquelles il ne peut rien changer, voire dont il ne lui vient pas une seule fois à l'esprit l'idée qu'il pourrait les changer. Si, au moyen âge, « il existe à peine une loi qui n'ait dû souffrir des exceptions, à peine une institution qui n'ait été transgressée », si l'individu peut se créer une puissance considérable, renverser les États existants et les remplacer par de nouveaux, il n'en est pas moins vrai que la forme, issue du développement historique, que revêt l'État médiéval, la hiérarchie sociale, le lien des ordres féodaux, sont pour lui quelque chose de donné et qui va de soi (1) ; et si par hasard il essaie de passer outre, les forces qui s'y incorporent lui résistent victorieusement et imposent ces cadres fixes même à des formations nouvelles, comme les villes. Et si, dans le domaine religieux, les tendances les plus variées se déploient, s'il ne règne dans l'église rien moins qu'une uniformité, complète la reconnaissance du christianisme ou de l'islam comme vérité irréfragable, existant en dehors de la volonté individuelle, n'en reste pas moins, dans tous les efforts de

(1) C'est ce qui, par exemple, apparaît très joliment chez Wolfram d'Eschenbach, l'un des penseurs les plus indépendants du moyen âge : l'enfant Parsifal, aussitôt qu'il a, pour la première fois, vu un chevalier, et appris que ce n'était pas Dieu, pose cette question : qui donne chevalerie ? L'institution de la chevalerie est, pour le poète, quelque chose qui va de soi, non un problème.

réforme, le postulat admis comme allant de soi. Qui s'insurge là-contre, périt infailliblement et ne peut exercer aucune influence, à moins de réussir, grâce à des circonstances tout à fait particulières, à s'attacher un grand nombre de partisans au profit d'une religion nouvelle, comme le calife Hâkim ; — encore voit-on subsister, même en ce cas, en dehors du lien d'origine avec la religion régnante, le caractère de révélation, la soumission à une autorité transcendante. Ce sont des limites du même genre qui sont fixées, par exemple, à l'activité d'un scheikh arabe, si forte et si originale qu'en soit la personnalité, ou encore à celle d'un héros homérique. C'est seulement quand le développement de la civilisation, par la coopération de facteurs internes et externes, a atteint un certain stade, qu'il est possible d'outrepasser ces limites et de conquérir de haute lutte la liberté complète de l'individualité. Cette liberté consiste précisément en ceci, que l'individualité ne reconnaît plus d'autorité extérieure ; qu'elle voit un problème, là où l'autorité dresse une règle ; que la loi n'est plus pour elle quelque chose d'imposé du dehors, mais bien quelque chose qu'elle porte en elle-même, — projetât-elle cette loi dans le monde extérieur, sous la forme de la notion de dieu, par exemple ; — qu'elle essaie, par suite, de façonner d'après sa connaissance et sa conviction le monde extérieur et le monde intérieur ; et que le régime lui assure le moyen de manifester ainsi librement sa nature propre. Le résultat où elle parvient peut d'ailleurs s'accorder partiellement, ou même totalement, avec le contenu de la tradition ; peu importe en l'espèce : le point de vue décisif est celui des facteurs internes.

101. C'est une erreur de croire que l'individualité qui exerce une action efficace doive nécessairement être une personnalité remarquable en soi, par ses qualités intellectuelles (idée sur laquelle repose le *culte des héros* de Carlyle. Sans doute, il y a des personnalités qui surpassent infiniment tous les autres hommes en valeur intérieure, en

dons naturels et en force créatrice, et d'où, par suite, l'action la plus considérable peut émaner durant des siècles et des milliers d'années. Mais, même en ce cas, tout dépend toujours de savoir, d'abord si le développement général est de nature à laisser place à une action étendue de la part de telles personnalités, ou si, au contraire, celles-ci sont étouffées par les puissances adverses de tradition et d'homogénéité ; mais en outre si les circonstances individuelles de leur vie leur offrent ou non l'occasion d'une telle activité. Car en l'absence de cette possibilité donnée du dehors, leur force se consume en eux-mêmes, qu'elle soit, ou non, intérieurement poussée à agir sur un grand théâtre. Il est tout à fait hors de doute que chaque époque produit des hommes de génie, qui ne trouvent jamais pareille occasion, et dont la vie s'écoule par suite sur un théâtre étroit, sans laisser de traces : contentons-nous de rappeler ici les bornes absolues qui, chez beaucoup de peuples et dans beaucoup de civilisations, sont imposées à l'action des femmes. Mais inversement, les circonstances accidentelles qui commandent l'aspect historique des événements, poussent continuellement à des situations décisives des personnalités qui ne s'élèvent en aucune manière au-dessus de la moyenne, souvent même restent bien au-dessous ; ou bien elles leur accordent, pour un moment au moins, un rôle prépondérant ; et pourtant leur conduite et leurs décisions peuvent être, pour l'évolution ultérieure, d'une importance péremptoire, beaucoup plus que les gestes et les pensées de personnalités supérieures. Leur individualité devient alors, si subordonnée qu'elle paraisse, un facteur puissant de l'évolution historique et détermine, en bien ou en mal, le cours ultérieur des choses. Le point le plus essentiel est toujours de savoir si le conflit des forces historiquement agissantes s'est élevé assez haut pour que différentes possibilités se fassent équilibre, de sorte que l'effet décisif se concentre dans la volition d'un individu et reçoive

de là son cachet propre : ou si l'individu (comme il arrive si souvent dans les mouvements de masse) n'est que le support éphémère d'un mouvement général, à la place de qui tout autre agirait comme il fait. En ce cas, son individualité est historiquement indifférente, parce qu'en fait, dès le moment du devenir, il n'existait qu'une seule possibilité, qui n'est pas modifiée par le facteur personnel.

102. La différence des époques quant à l'efficacité du facteur individuel n'est jamais que relative, et non absolue ; il s'agit d'une question de plus ou de moins, non d'un recul complet de l'une des deux tendances fondamentales. Car lorsque l'individualité s'efforce de régner seule, lorsqu'elle veut façonner le monde exclusivement d'après ses aspirations, — soit au gré de l'intérêt personnel, soit encore d'après les principes de la raison ou d'après sa conception personnelle du monde, — et qu'elle cherche à anéantir les facteurs généraux, comme non fondés en droit, ou même les considère comme n'existant pas, ceux-ci n'en réagissent qu'avec plus de puissance, bien plus encore que l'inverse n'a lieu dans le cas contraire, où les facteurs généraux tiennent en lisière l'individualité. Car la puissance de la tradition est effectivement capable d'enchaîner complètement la personnalité individuelle et d'étouffer chez elle le sentiment d'elle-même : extérieurement, en asservissant, par exemple, un peuple ou une classe, si parfaitement, que toute pensée de résistance s'y éteigne ; intérieurement, en conquérant une telle toute-puissance sur la pensée, que toute tentative de pensée indépendante disparaisse ; — conditions atteintes chez beaucoup de peuples, grâce aux entraves de la magie et de conceptions religieuses immuables ; conditions que tout système ecclésiastique cherche à réaliser, qui semblent s'être réalisées, sous une forme supérieure, en Égypte dans l'antiquité, en Chine dans les temps modernes, et qui sont apparues mainte fois comme un idéal admirable à des esprits de premier ordre, tels que Platon et nombre d'écrivains du dix-huitième siècle. Tout

développement de civilisation montre cette double série d'effets. Il a pour protagonistes des individus particuliers, il leur ouvre, à mesure qu'il progresse, un vaste champ pour le libre développement de leurs forces ; mais en même temps, en cherchant à faire de ces acquisitions individuelles la chose de tous, il les transforme en règles fixes, en traditions, auxquelles il s'efforce de soumettre les individus. Ainsi, par l'affranchissement même de l'individualité, il aboutit à lui fixer à nouveau des bornes, à la charger d'entraves, à produire une nouvelle homogénéité, souvent renforcée. Jusqu'où peut aller cet étranglement de l'indépendance et de la liberté intérieure de la personnalité, au cas même où l'individualité atteint, en apparence, son maximum de développement, dans une civilisation très avancée, c'est ce que nous pouvons de nos jours constater à un degré effrayant, assez souvent chez ceux-là même qui inscrivent sur leur drapeau le principe de l'individualisme illimité, comme les partisans de Nietzsche. Ainsi tout progrès de civilisation, grâce à l'individualité même, conduit à un nouvel arret, et par là, soit à une destruction du principe vital de la civilisation, à une existence stagnante sous un régime éternellement semblable, soit à une décomposition interne, à un conflit profond, d'où peut alors prendre naissance, une fois qu'on a triomphé des éléments désormais privés de vie, une civilisation nouvelle et plus haute. Laquelle de ces tendances remporte la victoire, c'est ce qu'il n'est jamais possible de décider d'avance : cela dépend de l'action totale des facteurs historiques. Il y a eu un assez grand nombre de peuples, qui, après avoir atteint les plus hauts sommets de la civilisation, s'en sont irrésistiblement laissés choir dans l'immobilité, dans la stagnation intellectuelle, et par suite aussi, politique et matérielle, d'où, en dépit de tentatives isolées pour susciter une nouvelle vie indépendante, ils n'ont jamais pu se dégager. Bornons-nous à rappeler ici les Égyptiens, les Grecs, les peuples islamiques, et surtout

la ruine de la civilisation antique. Ces tendances sont également à l'œuvre chez tous les peuples civilisés modernes, et il n'en est pas un seul, qui, ayant une fois conquis une situation dominante, ait su s'y maintenir d'une façon durable. Ce qui préserve notre civilisation, ce qui a toujours, aussi, ranimé les peuples particuliers, — seule l'Espagne n'a pas encore su se relever de la stagnation, — c'est le facteur politique, la formation d'un système d'État reposant sur la base de la nationalité : système qui ne cesse pas d'obliger les peuples particuliers, pour maintenir leur existence indépendante, à une activité énergique et à la tension de toutes leurs forces, et qui, par là, rehausse constamment la civilisation générale de l'aire tout entière. Mais l'idée que les choses doivent nécessairement se passer de telle sorte que la civilisation progresse constamment, ne repose pas sur l'expérience historique. Sans doute, jusqu'ici, quand une civilisation a péri, certains éléments de civilisation se sont maintenus dans la ruine et ont continué d'exercer sur d'autres peuples une action féconde. Mais par là n'est point exclue la possibilité que non seulement une civilisation, mais encore la civilisation en général, périsse un jour d'une ruine durable ; et il n'est pas davantage nécessaire que la civilisation nouvellement née soit d'un niveau supérieur à l'ancienne, des débris de laquelle elle sort. La croyance à un progrès constant de la civilisation humaine est un postulat de la sensibilité, non un enseignement de l'histoire.

L'essai d'imposer à l'évolution historique des différents peuples civilisés un schéma défini, d'y chercher la réalisation d'une idée transcendante déterminée, que les différents peuples représenteraient alternativement, comme ce fut l'entreprise de Hegel, — de nos jours il ne manque pas de tentatives pour rééditer cette conception, — est nécessairement malheureux et n'a pas de fondement dans les faits historiques; il leur fait, au contraire, continuellement violence. Il est également erroné de désigner comme « philosophie de l'histoire » une spéculation de ce genre sur les événements historiques ; elle est bien plutôt, au cas le meilleur, c'est-à-dire pour autant que les faits y cor-

respondent, l'histoire de quelques idées générales et des essais tentés pour les réaliser. On ne peut donner le nom de philosophie de l'histoire qu'à quelque chose de tout autre, savoir à la discussion théorique des problèmes fondamentaux de la science historique.

103. Ce que l'individualité peut produire de plus haut, c'est l'idée. Elle est la création d'un individu : mais elle n'acquiert sa forme historique que par la coopération de plusieurs, qui la modifient et l'élaborent complètement. Elle obtient alors des légions de partisans; elle cherche à prévaloir et à devenir ainsi la chose de tous, la norme régissant la collectivité. Mais lors même qu'elle réussit à vaincre les idées adverses et les forces qu'elles ont derrière elles, et à conquérir — dans les limites fixées à chaque tendance par l'éternel combat qui remplit la vie historique — la pleine souveraineté, elle tombe du même coup sous l'empire des facteurs universels : elle est entrée, du monde des pensées, dans le monde réel des phénomènes, et par suite, subit les conditions qui le régissent. Ainsi s'explique que toute idée, dès qu'elle se réalise, tourne en son contraire : car nulle pensée ne saurait embrasser le réel dans sa totalité. Ce renversement des idées se manifeste dans tout le développement historique : c'est sur lui que repose le tragique de l'histoire, qui est assez souvent devenu, chez les créateurs des idées les plus hautes, le tragique de la vie individuelle. C'est ainsi que de la religion des prophètes est sorti le judaïsme, de la doctrine de Jésus, l'Église catholique, et en outre, la persécution religieuse, qui, plus tard, est encore une fois issue, comme conséquence historique nécessaire, de la revendication, par la Réforme, de la liberté de conscience, — tandis que l'islam, bien plus exclusif en théorie, a toujours été, pour cette raison même, bien plus tolérant en pratique : — de même, le mouvement d'affranchissement de la révolution anglaise contre les empiétements de la royauté aboutit à la tyrannie du Parlement, puis de l'armée; la tentative réformatrice de Platon et de Dion à Syracuse, à l'usurpation du

pouvoir politique et à la décomposition de l'État qu'on veut sauver ; la proclamation de la liberté individuelle de chaque citoyen, dans la Révolution française, à la Terreur, — dans l'évolution sociale moderne, au despotisme du système socialiste. Les exemples pourraient être multipliés à plaisir ; — ainsi, rappelons que l'abandon du sacrifice dans le judaïsme postérieur, le christianisme et l'islamisme a résulté du considérable renforcement de son rôle dans la loi juive ; — nous avons déjà vu comment toute l'histoire de la religion, de l'art, de la science, de la civilisation en général, est dominée par ce renversement de l'idée, par où le principe de liberté se transforme en principe de contrainte, par où l'idée, en conséquence, sous l'empire des facteurs généraux, se mue en son contraire, dans toutes les formes qu'elle revêt. Par là même est alors provoquée la réaction, la naissance d'une nouvelle idée, qui dépouille l'ancienne de la souveraineté, et, par là même, succombe à son tour au même destin. Ainsi la lutte ne cesse jamais de se répéter, et, avec elle, le cycle des phénomènes historiques ; mais dans chaque cas particulier, l'aspect singulier des facteurs agissants, et partant aussi le résultat, diffèrent. Par là s'expliquent à la fois l'unité interne et l'infinie variété de l'histoire.

III

L'HISTOIRE ET LA SCIENCE HISTORIQUE

Essence interne de l'histoire.

104. Tandis que l'anthropologie cherche à découvrir l'essence de l'homme et la marche générale de son évolution, et par suite ne se sert des institutions des différents peuples, qu'expose l'ethnologie, et des événements historiques, que comme de matériaux empiriques d'où tirer et par où illustrer ses propositions, la science historique a précisément pour objet la connaissance scientifique de ces événements, l'exposition de leur cours extérieur et de leur connexion interne. Elle part de faits particuliers de la réalité, et se termine précisément à ces mêmes faits particuliers ; son objet consiste à éclaircir, au moyen du processus de pensée que nous nommons méthode scientifique, les matériaux empiriquement donnés sous une forme obscurcie par des mélanges et des altérations. Chaque phénomène particulier du monde réel, et partant aussi chaque événement historique, résulte de la coopération, en un point du temps, de facteurs infiniment nombreux ; cette coïncidence et cet entre-croisement temporels de plusieurs séries causales, c'est ce que nous nommons le hasard. Le hasard est, par suite, le facteur qui régit tout donné empirique, et qui donne à chaque être et à chaque événement particulier son aspect individuel, spécifique-

ment différent de tous les autres phénomènes semblables. Au hasard vient s'ajouter, dans tous les événements intellectuels de la vie humaine, — et, avec une intensité moindre, dans ceux de toute vie animale en général, — comme un second facteur également essentiel, la libre volonté, avec les fins qu'elle pose. Les décisions volontaires, elles aussi, se conforment aux conditions d'une régularité interne, que la psychologie a pour tâche d'exposer ; mais jamais elles ne se laissent, comme des événements extérieurs, réduire en séries causales. Elles apparaissent sous forme d'actes spontanés, avec lesquels commence une série causale nouvelle : la liberté du vouloir et son action sur le monde extérieur constituent une expérience immédiate de notre conscience. L'homme n'agit pas d'après des causes, opérant sur lui du dehors, mais d'après des fins, qu'il se propose à lui-même. Sans doute, celles-ci sont déterminées par des raisons, et la décision volontaire est, par suite, influencée par des motifs. Ces raisons et motifs se laissent exposer, aussi bien que, dans un événement accidentel, comme l'apparition d'une épidémie ou la mort d'un homme, se laissent exposer les lois médicales de la maladie ou les lois mécaniques de l'arme meurtrière, et les facteurs extérieurs qui, dans l'espèce, ont effectivement déterminé le cours des choses ; mais, pas plus qu'il n'existe ici de nécessité interne pour que la maladie ou la balle ait atteint précisément tel ou tel, et l'ait tué, pas davantage la décision volontaire ne s'explique par le seul exposé de ces motifs. Il vient toujours, au contraire, s'y ajouter, comme élément décisif, un facteur spontané, que nous considérons comme la manifestation de la personnalité créatrice, de l'individualité du sujet voulant. Si, dès lors, la science de l'histoire cherche à découvrir les faits du passé historique, si, suivant le mot de Ranke, elle « veut dire ce qu'au juste les choses ont été », et si, en même temps, elle ne peut saisir ni concevoir aucune existence que comme un devenir, l'idée de se représenter l'existence et le devenir

comme une régularité ne lui en est pas moins complètement étrangère : cette idée impliquerait, bien au contraire, une contradiction de sa véritable essence (§ 99). La régularité générale des événements du monde extérieur, aussi bien que du monde intérieur, et les formes générales du cours qu'ils suivent, ne sont pour elle qu'une présupposition. Dans le monde qu'elle décrit règne, au lieu de cette régularité, la causalité du hasard et de la libre volonté. Elle a si peu pour tâche d'exhiber et d'exemplifier par des faits particuliers les formes générales de l'évolution humaine, qu'expose l'anthropologie, ou encore — cette exigence, elle aussi, a été émise — de se transformer en une psychologie empirique, qu'elle présuppose au contraire les enseignements de ces sciences comme admis et indépendamment fondés, et s'en sert pour comprendre et exposer scientifiquement les événements particuliers, tout comme elle fait des lois des sciences de la nature, mécanique, par exemple, ou biologie. Quand l'histoire raconte la marche d'une bataille, elle n'a pas à expliquer les lois de la force motrice des projectiles, ni, quand elle parle de la production ou de l'importation d'aliments, les besoins et les lois de la nutrition; mais elle n'a pas davantage, quand elle dévoile les motifs d'une décision volontaire, à enseigner la psychologie, ou, quand elle éclaircit la genèse et la transformation d'une religion, à développer des propositions générales d'anthropologie : ces propositions et ces enseignements généraux sont pour elle quelque chose de donné, qu'elle emprunte à ces sciences et applique au cas empirique particulier. Ce particulier, ce singulier, qui jamais ne se répète, qui diffère chaque fois, voilà le domaine de la science historique. Elle n'appartient donc pas aux disciplines philosophiques et physiques, et tout essai de la mesurer à leur étalon est inadmissible et méconnaît son essence. Ces sciences essaient d'apercevoir les formes générales des phénomènes, abstraction faite de l'aspect individuel qu'ils revêtent dans le monde réel, et de subsumer les

phénomènes particuliers sous un concept qui en renferme la loi interne, indépendamment des conditions sous lesquelles se réalise ce concept dans chaque cas particulier. L'histoire, par contre, s'occupe precisément de cet aspect particulier, et donc, par opposition aux sciences descriptives de la nature, ne se soucie pas des formes typiques, mais des variétés, ou plutôt des individus.

Pour plus ample développement et justification des propositions ici brièvement condensées dans l'énoncé desquelles j'ai, à plusieurs égards, rectifié et approfondi le texte de la première édition], je renvoie aux écrits cités § 99, note. — Hasard et libre volonté sont des concepts parfaitement clairs, donnés par l'expérience ; et ce n'est qu'un sophisme de croire qu'ils contredisent aux exigences de la causalité, qui, tout au contraire, y préside aussi bien qu'aux événements réguliers, quoique d'une autre manière. — La limite entre l'anthropologie et l'histoire est parfaitement claire. L'historien n'est pas plus anthropologiste qu'il n'est philosophe ou physicien quand il traite de l'histoire des sciences physiques, ou qu'il en applique les enseignements à comprendre le cas historique particulier; il doit seulement en savoir ce qu'il faut pour pouvoir les appliquer correctement. Sans doute il peut aussi, par un travail purement historique, servir indirectement ces sciences ; et cela est notamment vrai d'une science dont le développement autonome est encore aussi peu avancé que celui de l'anthropologie, et qui, en même temps, puisque « l'homme » n'apparaît que sous les formes concrètes particulières de la vie historique, doit utiliser dans la plus large mesure les matériaux d'histoire, — mais cela pour d'autres fins que l'historien : ce qui est pour celui-ci le but, n'est pour celui-là que présupposition ou moyen, et inversement. Le rapport entre l'anthropologie et l'histoire est à cet égard analogue à celui de l'histoire et de la philologie. Pas plus qu'on n'a le droit d'identifier ces deux sciences, pas plus ne se justifie une identification de l'histoire et de l'anthropologie, si souvent que l'une et l'autre entreprise aient été tentées. Les tentatives modernes ayant pour but de transformer l'essence de l'histoire, de lui proposer d'autres et « plus hautes » tâches, peuvent laisser l'historien impassible : l'histoire existe, une fois pour toutes, telle qu'elle est, et se maintiendra toujours sous cette forme, et l'historien n'a affaire qu'à des choses existant réellement, non à des abstractions théoriques. Qu'on prise l'histoire plus ou moins haut, voilà qui peut lui être entièrement indifférent. — L'assertion de Ranke (dans la préface aux *Geschichten der romanischen und germanischen Völker,* 1824), par laquelle il récuse le point de vue moral en histoire, — assertion répétée dans ces dernières années jusqu'à

satiété, — est, chez certains théoriciens modernes, l'objet d'un très naïf malentendu, quand ils y opposent cette formule, que l'histoire doit bien plutôt dire « comment les choses ont évolué » : comme s'il y avait entre les deux énoncés, lorsqu'on les prend au sérieux, une différence, même simplement concevable !

105. Les événements particuliers de la vie réelle des hommes sont à chaque moment en nombre infini; et chacun d'eux, dès qu'il a eu lieu, c'est-à-dire dès qu'il s'est manifesté, appartient du même coup à l'histoire. La science historique ne saurait jamais avoir pour tâche une complète reproduction de tous ces événements; car elle devrait alors répéter sans interruption tout passé dans sa totalité, et par là même ne serait pas du tout en état de le comprendre, ni de saisir dans sa particularité un fragment du passé, en tant qu'unité s'opposant à d'autres. Ainsi, non seulement est requise la concentration d'un groupe d'événements particuliers sous des concepts historiques complexes, telle que déjà l'opère l'invention conceptuelle et linguistique, quand elle forme des expressions comme plébiscite, délibération, procès, traité, bataille, guerre, etc., ou quand elle parle des aspirations d'un parti ou d'une génération, de l'esprit d'une époque ou d'un siècle; mais, en outre, il est besoin d'une sélection parmi les innombrables événements de la vie humaine, qui, même alors, continuent de subsister. Ainsi se pose cette question : lesquels de ces événements sont historiques ? quels sont ceux que l'exposition historique doit prendre en considération ? La réponse générale ne peut être que celle-ci : est historique l'événement passé dont l'action efficace ne s'épuise pas au moment de son apparition, mais continue à s'exercer d'une façon perceptible sur le temps consécutif et y produit de nouveaux événements. Les effets, nous les découvrons immédiatement, d'abord dans le présent, puis dans un passé où nous nous transportons, et que nous considérons, au point de vue de l'exposition historique, comme un présent : l'objet de la recherche historique est de saisir la

genèse de ce présent, de ces effets, en cherchant à découvrir leurs causes, les facteurs qui les ont amenés, puis en remontant de là aux forces qui ont déterminé la formation de ces facteurs. Les effets donnés en chaque présent sont encore en nombre infini ; mais quant à leur importance, ils sont de valeur très inégale, ils présentent des degrés divers d'étendue et d'intensité : et ainsi, un événement est historique à un point d'autant plus élevé, que son action est ou a été plus intense et plus étendue. On conçoit du même coup que la sélection, à son tour, ne puisse jamais être que relative et renferme toujours nécessairement un élément subjectif : elle s'oriente d'après le jugement du chercheur, et celui-ci est déterminé par le but final où tend son exposition; c'est de par ce but que se détermine l'étendue de la matière, c'est-à-dire des faits efficaces, qu'il considère. Par suite, les matériaux historiques, si abondants qu'ils puissent être pour une époque, ne sauraient jamais être complets. Car sans cesse surgissent pour la recherche des questions nouvelles, à mesure qu'elle découvre de nouveaux effets, dont les matériaux ne suffisent plus, en fin de compte, à fournir l'explication totale. Mais inversement, pour la même raison, jamais l'étude, même la plus pénétrante, ne saurait épuiser les matériaux existants pour une époque, puisqu'il lui faut toujours faire une sélection selon ses fins, et, en un point quelconque, déterminé par le tact historique du narrateur, renoncer à poursuivre plus avant l'explication des facteurs coopérants.

106. L'histoire cherche à comprendre *l'existence* d'un présent, en la considérant comme un *devenir* à partir d'un passé. Par suite, sa tâche n'est pas la description d'un état de choses, mais l'exposé d'une évolution. Elle suppose la connaissance de l'état de choses existant, ainsi que celle des formes universelles de la vie humaine en général; et quand l'historien développe, entre autres cas, l'exposé d'un système juridique ayant régné dans le passé (par exemple, du droit politique)

ou d'un état de civilisation, ou qu'il interprète sous toutes ses faces une œuvre de l'art poétique ou plastique, ce n'est là pour lui qu'un travail auxiliaire, peut-être indispensable, aussi bien que lorsqu'il esquisse une exposition systématique de l'anthropologie. Pour l'histoire, toutes ces formes de la vie humaine n'entrent en considération que pour autant qu'elles sont les conditions nécessaires et les facteurs agissants du devenir et du déclin, et qu'elles se modifient elles-mêmes dans ce processus. Elle n'a pas pour objet le statique, le persistant, mais le mouvement et le continuel changement; non le général, mais l'individuel, l'élément singulier de chaque phénomène. Aussi bien, c'est par là que se déterminent le choix des objets de la recherche et l'intérêt historique. Une évolution est d'autant plus digne d'éveiller cet intérêt que l'originalité en est plus fortement développée, que les facteurs généraux de la vie humaine le cèdent davantage à l'élément individuel, et que, par suite, le mouvement et la vie y règnent davantage. Quand, dans une civilisation, ou dans la vie externe et interne de l'État, si hautement développé qu'il soit, l'élément statique et durable passe au premier plan, quand les mêmes conditions de vie et les mêmes tendances s'y maintiennent sans changement essentiel, l'intérêt historique recule aussitôt : plus le conflit est intense, plus le mouvement est rapide, plus les forces individuelles peuvent par suite acquérir d'efficacité, et plus cet intérêt devient vif, — par exemple, aux époques de grande crise intellectuelle ou politique, de révolution, de guerre comportant une lutte violente, aux époques où naissent et triomphent une nouvelle idée, une nouvelle religion, une nouvelle institution sociale. C'est pourquoi d'ailleurs les facteurs généraux le cèdent nécessairement, dans l'exposé historique, aux motifs individuels. Les premiers constituent les présuppositions et les conditions de toute action humaine : on ne doit, par suite, qu'en marquer l'efficacité dans chaque cas particulier, mais non point en exposer au long les éléments constam-

ment identiques. Ces facteurs ne méritent et ne réclament une analyse plus approfondie que dans la mesure où, en entrant dans la réalité, ils se modifient sous l'influence des conditions spéciales du moment, et, par là, reçoivent une forme qui s'écarte de la règle, un caractère individuel. L'élément statique et régulier est, en soi, indifférent au point de vue de l'intérêt historique; car pour le découvrir, point ne serait besoin d'explorer l'ensemble du processus de l'évolution historique : il suffirait de choisir des exemples isolés pour confirmer les propositions générales, de même que la psychologie, par exemple, ne va pas colliger toutes les pensées particulières et tous les événements psychiques de chaque être humain, mais se contente d'une sélection d'exemples convenablement choisis. C'est donc par une entière méconnaissance du caractère de l'histoire que certains théoriciens modernes de la méthode historique lui ont assigné comme sa tâche principale l'exposition des phénomènes et événements de masse; bien au contraire, les masses ne forment que le substrat de l'évolution historique : le centre de gravité s'en trouve entièrement dans les phénomènes particuliers et dans les facteurs individuels, qui, par suite, occupent de tout temps le centre de l'intérêt historique.

107. Peuvent être objets de recherche et d'exposition historiques tout phénomène et toute époque de l'évolution humaine, qui se laissent embrasser par l'esprit comme unités : l'histoire de chaque branche de la civilisation matérielle et spirituelle, aussi bien que celle de l'évolution politique d'un peuple, d'un système d'États, d'une époque, ou l'histoire de l'humanité dans son ensemble. Pourtant, ces différentes histoires occupent des rangs inégaux quant à la valeur que nous leur prêtons. Ce jugement de valeur repose d'abord sur ceci, que l'étude historique part toujours du présent, et que, par suite, au premier rang de l'intérêt historique se trouve avant tout la question de la genèse de ce présent : —

d'où l'importance dominante de l'histoire nationale pour chaque peuple. Vient ensuite la question de savoir quels événements et quelles œuvres de civilisation, appartenant au passé d'un peuple étranger, possèdent encore une valeur intrinsèque pour notre présent, continuent d'y agir comme facteurs importants et doivent, par suite, être historiquement compris, pour être correctement jugés et appréciés ; — d'où l'intérêt qu'offre, par exemple, l'évolution historique des Grecs et des Romains, de la civilisation médiévale, de la Renaissance. Mais à cela vient encore s'ajouter une hiérarchie intrinsèque des objets de la recherche historique, d'après leur importance. Le facteur décisif consiste toujours dans le caractère propre et la valeur intrinsèque de l'effet historique. Des activités purement personnelles, dénuées de tout effet extérieur, comme, par exemple, un jeu, des institutions relatives au mode extérieur de vie, comme le costume, ou un usage tel que la forme du salut ou la préparation d'aliments déterminés, tout cela s'étend sans doute sur de vastes territoires, dépasse même de beaucoup les limites d'un peuple, voire d'une aire de civilisation, et constitue, puisque la forme s'en modifie, autant d'objets de recherche historique. Mais la valeur de ces éléments, et partant l'intérêt historique qu'ils présentent, sont très insignifiants ; s'ils peuvent acquérir plus d'importance, c'est ou bien pour autant qu'ils influent sur l'aspect d'événements historiques plus considérables, — ainsi la nourriture, l'armement, etc., influent, en partie immédiatement, en partie par le besoin qu'on éprouve de s'en procurer les matériaux, sur la production, l'industrie et le commerce; — ou bien pour autant que s'y fait jour, comme dans les formes du salut, la manifestation de faits intellectuels ayant eu autrefois un sens plus profond, et permettant une conclusion régressive touchant la nature propre des facteurs historiquement agissants. Il en va de même en ce qui concerne l'histoire des peuples et des civilisations d'un faible développement. Certes, ils ont eux aussi un deve-

nir et un déclin, qui peuvent s'accomplir au sein des plus violents mouvements extérieurs et intérieurs, sous l'action décisive de personnalités particulières ; et le hasard peut faire en sorte que nous possédions à cet égard des renseignements étendus, par l'intermédiaire, notamment, d'un peuple de civilisation plus haute. Mais au-dessus de tout cela s'étend une régularité, qui fait que les mêmes événements se répètent sans cesse avec monotonie, et que, par suite, un événement nouveau et individuel, un progrès de l'évolution, ne sont pas atteints. Les événements qui se déroulent ici sont principalement ou presque exclusivement typiques, et non individuels (cf. § 100 sq.). C'est pourquoi le langage courant désigne ces peuples comme des peuples « sans histoire » (1). Il n'en est guère autrement, en bien des cas, dans le domaine de civilisations beaucoup plus avancées. Jamais l'histoire de l'ancien Orient ne saurait éveiller le même intérêt que celle de la Grèce ou de Rome; et il en est de même de l'histoire d'un grand nombre de dynasties islamiques, ou des formations politiques éphémères, et d'étendue restreinte, du moyen âge et des premiers siècles de l'époque moderne, ou encore, par exemple, des petits États de Grèce et d'Italie. Non seulement la valeur intrinsèque en est mince, mais aussi l'effet historique. Toutefois, ce qui compte ici d'une façon décisive, ce n'est nullement l'étendue matérielle du groupe humain dont ces formations constituent l'unité. Que dans l'une d'elles se développe une haute civilisation, d'originalité marquée, comme par exemple chez les Israélites, ou à Milet, ou à Florence, aussitôt la valeur s'en accroît, et elles peuvent atteindre au plus haut degré de l'intérêt historique. L'intensité de l'effet exercé en compense entièrement le manque

(1) Ces peuples « sans histoire » ne doivent pas, bien entendu, être confondus avec ceux qui n'ont conservé que dans une faible mesure une tradition concernant leur histoire, et qui n'ont produit que peu ou point de littérature historique; chez qui, par conséquent, le sens historique n'est pas développé, mais qui peuvent être néanmoins des peuple éminemment historiques, comme, par exemple, les Aryens de l'Inde et de l'Iran (§ 131).

d'expansion : ici comme dans tous les jugements de valeur, ce n'est pas la quantité, c'est la qualité qui décide. Mais de même, l'intérêt historique est puissamment rehaussé quand de petites formations, en soi complètement indifférentes, deviennent, dans le cours ultérieur du processus historique, le point de départ de grands effets ; en pareil cas, l'effort fait en vue de comprendre historiquement ces derniers conduit à remonter des effets eux-mêmes à une exploration plus approfondie de leurs origines. Ainsi s'explique que nous accordions à l'histoire des premiers temps d'Athènes et de Sparte, de Rome, de la Prusse, un tout autre intérêt qu'à celle d'un grand nombre d'autres États, qui se trouvaient alors sur la même ligne et qui peut-être même ont de beaucoup dépassé les premiers en importance momentanée. C'est que l'intérêt historique est toujours déterminé par le présent. C'est pourquoi l'appréciation historique d'une personnalité et de son rôle peut différer beaucoup à différentes époques : ainsi, par exemple, celle du fondateur d'une religion ayant acquis un rôle universel, par opposition à de nombreuses figures parallèles, qui, non point en raison de leur individualité propre, mais par suite de l'enchaînement des facteurs historiques, n'ont pu exercer une action pareille ; ou bien le rôle attribué au fondateur d'un État ayant atteint un puissant développement, comme Frédéric-Guillaume Ier. Il en est de même, par exemple, pour l'intérêt que nous prenons aux mythes et légendes, souvent suprêmement indifférents en soi, de l'Ancien Testament ou de la mythologie grecque, et qui nous porte à en explorer l'origine (1), par opposition à mille récits, souvent bien supérieurs quant au contenu, auprès desquels nous passons avec indifférence. C'est que l'effet historique d'un événement n'est reconnaissable qu'au cours de l'évolution ultérieure, et souvent ne se manifeste complète-

(1) De là dérive en outre l'intérêt très vif qui s'attache aux récits semblables ou de même origine (par exemple à ceux des Arabes), qui peuvent servir à en éclaircir la genèse et le sens primitif.

ment qu'après des siècles et des milliers d'années, comme c'est le cas, par exemple, pour l'Ancien Testament.

108. Relativement au contenu, les différents objets de l'histoire se classent sous les deux grandes catégories de l'histoire politique et de l'histoire de la civilisation. La première a pour matière l'organisation politique et les destinées extérieures des groupes humains (tribus, peuples, États, etc.) ; la seconde, l'évolution matérielle et spirituelle de ces groupes (vie économique, religion, éthique, littérature, art). A l'opposition de ces deux catégories s'ajoute une opposition de points de vue : on peut mettre l'accent soit sur les facteurs généraux, sous la forme spéciale où ils apparaissent et l'aspect historique particulier qu'ils revêtent, soit sur les personnalités agissantes et créatrices. C'est une erreur très répandue, mais dénuée de tout fondement, de croire que ces deux oppositions se recouvrent, que l'histoire de la civilisation ait essentiellement affaire à des phénomènes de masse, l'histoire politique à des actions personnelles, et surtout, que cette opposition, à son tour, soit identique à celle qu'on a signalée ci-dessus entre facteurs généraux et individuels, phénomènes typiques et singuliers ; que l'histoire de la civilisation soit, par suite, en état d'éliminer les actions individuelles et d'exposer les régularités de l'histoire ; qu'elle soit, par conséquent, l'unique façon scientifique de traiter l'histoire. Sur ce fantôme, qui fait disparaître toute histoire, nous n'avons pas besoin d'insister plus longuement. Mais c'est encore une illusion de penser que, dans l'histoire de la civilisation, les facteurs individuels et personnels passent à l'arrière-plan ; bien au contraire, ils y agissent souvent beaucoup plus fortement encore qu'en histoire politique. C'est ce qu'enseigne tout regard jeté sur l'histoire des religions, de la littérature, de l'art, de la science, qui ne sont absolument pas concevables sans les personnalités qui en créent, en façonnent et en représentent les idées directrices. De même, dans la forme que revêt le droit, c'est la volonté

du législateur qui est le facteur décisif. Mais dans l'histoire des mœurs également, la personnalité joue un bien plus grand rôle qu'on ne s'en aperçoit d'ordinaire, parce que les événements qui donnent naissance à une nouvelle coutume à une mode, par exemple, ou encore à une pratique rituelle sont en eux-mêmes complètement indifférents, et se dérobent par suite à la connaissance historique. Avec l'action de l'individu converge toujours ici la disposition des masses, mais, comme en toute vie historique, à titre de simple substrat, non de force créatrice : quand l'idée, émanant de l'individu, pénètre dans les masses et les entraîne avec soi (ou inversement se heurte à leur résistance), elle reçoit par là sa forme historique, et l'événement particulier acquiert sa marque propre. Il en est de même de la vie économique, qui, suivant une théorie moderne, serait la véritable base des phénomènes historiques et se déroulerait selon d'éternelles lois d'airain, sans nulle possibilité d'action individuelle efficace. Il est vrai que les représentants de cette théorie lui infligent eux-mêmes un démenti par leur conduite. Car ils ne se bornent pas à proclamer leur doctrine économique et à lui recruter des partisans : ils s'organisent de façon à constituer une puissance et essaient d'intervenir dans le cours du processus, d'une façon indépendante, et pour le diriger ; même à leurs propres yeux et pour leur activité politique, ce processus, en dépit de toutes les formules théoriques, n'est pas un événement naturel nécessaire, mais un but posé par la volonté humaine, lequel doit être réalisé par les mêmes moyens qui s'appliquent à toute action historique. Aussi bien n'est-il, en fait, nullement vrai que la vie économique dépende uniquement de conditions naturelles et de facteurs généraux : sa constitution lui vient d'activités individuelles, du caractère national, de l'influence des facteurs de civilisation (par exemple, des progrès des sciences techniques), et, en toute première ligne, de l'action des conditions politiques ; et cette constitution devient ensuite à son tour la

cause agissante de son évolution ultérieure. — Mais qu'inversement, en histoire politique, les facteurs généraux et les phénomènes de masse puissent agir aussi fortement, et souvent bien plus fortement encore, que les personnalités individuelles, cela est trop manifeste pour qu'il soit besoin de le montrer de plus près.

109. L'opposition réelle, qui effectivement s'offre ici, en matière de conception historique, consiste bien plutôt, — sur l'un et l'autre terrain, le terrain politique et celui de la civilisation, — en ce que, dans la façon dont on envisage le processus historique, on met au premier plan, soit les phénomènes complexes (peuples et civilisations) et l'aspect spécial qu'ils revêtent, soit les personnalités particulières. Le premier point de vue se rapproche de la description du statique, mais s'en distingue et conserve un caractère historique, du fait qu'il envisage toujours ce statique comme quelque chose d'agissant, et par là, du même coup, comme quelque chose qui *devient*, et qui se transforme continuellement. Pour l'exposition historique, l'un et l'autre point de vue ont leur raison d'être, et jamais ils ne comporteront d'équilibre définitif, par cela même que chaque processus historique est en lui-même infini, en sorte que la subjectivité du narrateur conserve toujours un vaste champ. Mais il est clair que l'idéal ne peut consister que dans une synthèse des deux tendances, puisque le véritable objet de la recherche n'est autre que l'exposé de tous les facteurs à l'œuvre en un événement historique. Du reste, les différentes époques se distinguent les unes des autres en ce qui concerne cette opposition : il en est mainte où les facteurs statiques et leurs transformations, partant les phénomènes de masse, occupent le premier plan ; il en est d'autres où ce sont les actions émanant de personnalités. Aux points culminants de l'histoire, les deux éléments s'entrelacent en une indissoluble action réciproque, en un tourbillon de puissants courants qui se croisent ; car plus les facteurs sont nombreux et

compliqués, plus l'aspect de l'époque devient original, et plus s'accroît, par suite, l'intérêt historique.

110. Mais la séparation de l'histoire politique et de l'histoire de la civilisation n'est elle-même que relativement fondée. Car, si l'homme et le groupe humain sont des unités internes, il en est de même de leur vie historique : la véritable et suprême tâche de la science historique ne peut donc être que l'exposé de cette vie dans sa totalité. De là résulte immédiatement que c'est, des deux, l'histoire politique qui tient la place dominante. Car le groupement d'État est l'organisation externe capitale, d'où dépendent l'existence et le mode de vie de tous ses membres ; ses destinées réagissent directement, non seulement sur chacun des individus, mais encore sur toute manifestation de vie qui procède d'eux, et sont notamment, par suite, d'une importance décisive à l'égard de la civilisation et de la vie économique. Inversement, celles-ci, à leur tour, influent de la même façon sur la forme et les destinées de l'État. Mais ce n'est que par l'exercice de cette influence (qui peut être également une contre-influence dissolvante) qu'elles acquièrent tout leur rôle historiquement décisif : car, plus que toute autre forme de la vie humaine, l'État rassemble en une vivante unité tous les individus qu'il englobe, et réclame constamment le déploiment complet et la suprême tension de toutes les forces qu'il renferme, parce qu'il s'agit toujours, pour lui, en dernier ressort, du maintien de l'existence, puis de son organisation la plus avantageuse possible (cf. l'assertion d'Aristote, § 5, n.). Quand un État ne répond pas à cette exigence et n'est pas en mesure de remplir pleinement ses tâches, c'est là un facteur historique négatif, qui, loin d'annuler la vérité de cette proposition, la confirme. Si la valeur et le caractère intrinsèques d'une évolution historique (ainsi que des personnalités agissantes) reposent essentiellement sur la civilisation, laquelle s'imprime notamment dans la forme et l'action de l'État, la

civilisation, dans sa manifestation extérieure, n'en dépend pas moins de ces dernières, puisque c'est sur l'entité politique que repose non seulement l'étendue de son domaine d'influence, mais même l'existence des sujets en qui elle s'incorpore. C'est pourquoi toute division en périodes, non seulement de l'histoire politique, mais aussi de l'histoire de la civilisation, et généralement de toute histoire, dépend des facteurs politiques, même quand elle voit l'essentiel dans un grand tournant de civilisation, comme chute de l'antiquité. Car ce processus de civilisation s'accomplit tout à fait graduellement au cours de plusieurs siècles, mais n'aurait pas suffi, pris en lui-même, à amener un bouleversement général de toutes les conditions de vie, attendu que même des formes surannées et dépossédées de toute vie interne peuvent encore se conserver durant de nombreuses générations. Seule la dissolution de l'organisation politique et nationale, et l'intervention de peuples nouveaux qui en résulta, donnent à ce processus sa signification par rapport à l'histoire universelle, en même temps qu'elles constituent, dans l'espèce, l'expression caractéristique de la grande transformation.

111. Mais un État, pris à part, ne vit jamais isolé : lors même qu'il embrasse le groupe ethnique dans sa totalité et présente un caractère national, il fait partie d'un système d'États, tel que les événements qui ont lieu dans l'un retentissent continuellement sur ceux qui se produisent dans tous les autres. Il fait partie, en outre, d'une aire de civilisation ; et même les différents systèmes d'États et les différentes aires de civilisation sont, à leur tour, en mutuel contact, en relation d'échange et d'action réciproque. C'est donc un des plus importants objets de la recherche historique, que d'exposer comment ont pris naissance ces groupes étendus. A partir du moment où ils se sont formés, et où, par leurs facteurs efficaces, ils régissent l'évolution ultérieure des groupes plus petits qu'ils renferment, toute étude historique

qui se restreint en principe à un domaine particulier, à un État, à un peuple, à une civilisation déterminés, ne s'acquitte de sa tâche qu'incomplètement, vu qu'elle ne saurait, dans ce cadre, embrasser la totalité de l'évolution. Toute histoire qui veut réellement atteindre son but, doit nécessairement être de point de vue et de tendance universalistes, soit qu'elle étudie le domaine d'ensemble, soit qu'elle représente un objet particulier dans son intime relation avec le tout. La suivante d'entre les grandes unités consiste dans les larges aires de civilisation, qui se sont formées au cours du processus historique. Mais, ici encore, l'aire orientale et l'aire hellénique dans l'antiquité (celle-ci devenue plus tard l'aire hellénistique-romaine), l'aire chrétienne et l'aire islamique au moyen âge et dans les temps modernes, s'entrelacent si étroitement, et mettent continuellement les systèmes d'États qui leur correspondent en un si étroit rapport d'action réciproque, que seule une étude d'ensemble, considérant également l'une et l'autre, rend possible la pleine intelligence de leur histoire. La troisième grande aire de civilisation, l'aire asiatique-orientale (Inde et Chine), est sans doute toujours en relations avec les premières, — relations qui commencent par l'invasion des Aryens en Inde, acquièrent plus d'activité avec l'empire perse, et, plus tard, avec l'empire d'Alexandre et les formations politiques de la période hellénistique, se continuent à l'époque des Sassanides, et deviennent de plus en plus importantes, grâce à la conquête islamique, puis à l'empire mongol ; — mais ces relations ne sont pourtant ni assez intenses ni assez étendues, pour qu'on puisse réunir en un seul ensemble l'histoire de cette aire et celle des peuples occidentaux. Seul, le territoire limitrophe, l'Inde antérieure septentrionale, participe aux deux évolutions et subit alternativement des influences venant de part et d'autre, tandis que sa propre action s'est étendue presque exclusivement vers l'est et le nord ; par là même, elle ne peut, dans l'histoire des aires de civilisation

et des systèmes d'États occidentaux, compter comme élément indépendant, mais seulement comme terre-frontière. La formation d'une véritable unité historique englobant tous ces trois domaines, et comportant de l'un à l'autre une continuelle action réciproque, ne s'est graduellement préparée qu'au cours des derniers siècles, et s'est pleinement réalisée au cours des dernières dizaines d'années. Depuis lors il y a effectivement une histoire mondiale, c'est-à-dire une histoire universelle, embrassant en un ensemble unique l'humanité de tout le globe terrestre. En se plaçant à ce point de vue du présent, pour regarder en arrière, on peut aujourd'hui présenter globalement l'évolution de cette histoire mondiale, l'exposé des facteurs qui ont, au sein des groupes particuliers, contribué à la formation de cette unité, et y subordonner chaque histoire particulière. En revanche, pour les plus anciens stades de l'évolution, les deux grandes provinces principales, celle de l'aire qui recouvre l'Asie mineure et l'Europe et celle de l'aire asiatique-orientale, restent comme devant des unités séparées, ayant chacune son histoire indépendante.

La méthode historique.

112. Le premier objet de la recherche, en histoire, est la découverte d'événements ou de faits historiques, c'est-à-dire efficaces. Mais en s'efforçant de comprendre ces faits eux-mêmes dans leur genèse, elle doit chercher à apercevoir les facteurs qui en conditionnèrent l'apparition. Cette inférence historique va de l'effet à la cause, et partant elle est, par essence, nécessairement problématique. Elle ne saurait jamais mener à une connaissance d'une certitude absolue, logique, mais seulement à une conviction psychologique de l'exactitude du jugement causal. C'est pourquoi la recherche

historique conduit sans cesse à de nouveaux problèmes, à des essais toujours renouvelés en vue de comprendre correctement les facteurs décisifs de l'efficacité historique. Dans les faits où un chercheur a cru reconnaître les raisons et motifs péremptoires d'un événement, un autre ne voit que des phénomènes concomitants, tandis qu'il cherche sur un tout autre terrain les causes véritables, les facteurs proprement opérants. Car c'est toujours la subjectivité du chercheur, la conception avec laquelle il aborde les événements, qui est l'élément déterminant; et celle-ci dépend à son tour des tendances dominant l'époque où il vit, tendances qui font sans cesse apercevoir l'action de nouveaux facteurs, et qui, par suite, déplacent constamment le jugement porté sur ce qui exerce ou a exercé de l'action. Par là change, en même temps, la conception des faits d'où part la recherche. Car ce n'est que grâce à l'étude historique que le fait particulier qu'elle extrait de la masse infinie des faits de même date, devient événement historique. Mais non seulement l'aspect de ce fait est modifié par le processus de la recherche, par la découverte de nouveaux faits particuliers et la rectification de faits depuis longtemps connus ; mais encore tout déplacement survenu dans la conception des facteurs efficaces affecte l'événement lui-même. Ce qui, suivant une certaine conception, constitue un fait décisif, suivant une autre, est indifférent et perd tout rôle historique ; ce qui, pour l'une, forme une unité interne, n'est pour l'autre qu'un groupe de faits de même date, qui ne se laissent point englober sous un concept ; et inversement. Il est vrai qu'en dernière analyse, ce n'est pas là un caractère propre à la science historique : en toute science qui progresse intérieurement et qui n'est pas figée dans le dogmatisme, s'accomplit continuellement le même processus de transformation, que nous avons à suivre en ce qui concerne l'objet historique.

113. Tout phénomène et tout événement particuliers résul-

tent de l'entre-croisement de facteurs agissants infiniment nombreux : par exemple, une pierre, un arbre, un animal déterminés, ou un éclair particulier, une vague particulière, la maladie d'un individu. Parmi ces facteurs, les facteurs généraux, uniformément agissants en tout événement ou tout être semblable, sont à distinguer d'avec ceux qui confèrent à l'être ou à l'événement son originalité spécifique, singulière. Comme l'étude historique cherche précisément à découvrir cette originalité, cet élément spécifique des phénomènes particuliers de l'existence humaine, ces derniers facteurs sont à ses yeux l'essentiel, ce qu'il y a d'efficace en chaque événement, tandis que les facteurs généraux ne sont que la condition préalablement donnée, qui permet, d'une façon générale, que se réalisent des événements (mais non point encore tels événements individuels). L'exposé des facteurs spéciaux constitue donc la tâche propre de l'histoire (cf. § 106). Mais ces facteurs individuels eux-mêmes sont encore, en chaque événement historique, extrêmement nombreux et multiformes : pour une part, événements personnels (décisions volontaires), pour une autre, conditions et influences externes, dans lesquelles les facteurs généraux ont revêtu une forme spéciale, historiquement efficace. C'est la tâche du jugement historique, de dégager parmi ces facteurs les facteurs décisifs, auprès desquels tous les autres ne doivent être considérés que comme des phénomènes concomitants, qui ont, sans doute, modifié le résultat, mais n'ont pas concouru d'une façon déterminante à le former. Jusqu'où y réussit-on ? Cela dépend toujours de la personnalité du chercheur, qui montre par là s'il possède, ou non, une intime vocation pour l'activité à laquelle il se livre. Car, en toute science, la méthode peut bien donner des règles rationnelles, des instructions, des modèles généraux, mais l'application de ces préceptes au cas particulier, application qui se modifie chaque fois suivant les conditions spéciales que ce cas renferme, n'est pas objet d'enseignement. ... non

plus, par conséquent, que l'acquisition de la connaissance elle-même : celle-ci doit, bien plutôt, naître intuitivement dans le for intérieur du chercheur.

L'impossibilité d'enseigner la connaissance scientifique (qui, de fait, ne consiste pas dans un apprentissage extérieur, mais dans une procréation interne et le caractère purement maïeutique de tout enseignement ont été brillamment mis en lumière par PLATON, dans le *Théétète* et, peut-être avec plus de profondeur encore, dans sa septième lettre; KANT développe, sous une forme plus brève, les mêmes pensées dans un passage justement célèbre de la *Critique de la Raison pure* (trad. Barni, revue par Archambault, t. I, p. 167 sq.). — La tâche de toute recherche historique a été un jour excellemment formulée par ROON (dans une lettre à Perthes, *Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Feldmarschalls Grafen v.* ROON, II, 261) : « Construire exactement le parallélogramme des forces, et cela d'après la diagonale, c'est-à-dire d'après ce qui a eu lieu, qui est la seule chose qu'on connaisse clairement, déduire la nature et le degré des forces et des personnages agissants, là même où l'on ne connaît pas exactement ces forces : tel est le travail du génie historique, qui ne se manifeste que dans la combinaison, non pas dans la compilation. »

114. Le moyen qu'emploie le raisonnement historique est l'analogie. C'est elle qui régit toutes les conclusions sur les forces extérieures qui ont influencé l'aspect de l'événement, jusques et y compris les faits purement mécaniques, mais surtout, tous les jugements portant sur le domaine le plus attrayant de l'histoire, celui des forces internes ou des facteurs psychologiques, que d'ailleurs ceux-ci manifestent leur action chez un individu ou dans les masses, qu'ils s'expriment immédiatement en faits psychiques, ou bien sous forme d'idées et de principes réalisés par l'organisation extérieure (par exemple, État, droit, église, etc.). Il s'agit donc ici de découvrir les motifs, tendances, représentations, qui gouvernent une personnalité ou un groupe et en déterminent d'une façon décisive les actions. On est dès lors conduit à s'efforcer de saisir comme unité l'essence totale de ces individus. En ce point, nous rencontrons un obstacle : les événements qui ont lieu dans l'âme d'autrui se dérobent à

toute connaissance immédiate, et ne peuvent qu'être inférés de ses actions (y compris ses déclarations), par un raisonnement analogique se rapportant à nous-mêmes (cf. § 45). L'unité interne des événements psychiques chez un homme ou un groupe humain ne peut absolument être saisie que par intuition, artistiquement, mais ne se laisse jamais scientifiquement découvrir ; et pourtant il est impossible au besoin de causalité, dans la recherche des forces motrices, de faire halte immédiatement avant le facteur décisif en ce qui concerne l'aspect de l'événement historique. Notre manière de procéder consiste à extraire, de l'agent interne qui se manifeste dans le fait, une tendance générale, et à projeter celle-ci comme force motrice dans l'âme du sujet agissant, sous le nom de puissance de volonté, fermeté, passion, grandeur d'âme, piété, égoïsme, don naturel pour une activité déterminée, etc. ; à chercher une confirmation de cette construction dans d'autres manifestations de la même personnalité (ou du même groupe humain) ; puis, à déduire, en retour, de cette force une fois découverte, l'aspect du fait particulier. Nous sommes donc ici tout près de la limite de ce qui peut encore, jusque dans le domaine du raisonnement problématique, être désigné comme scientifiquement connaissable ; et cette limite, en pratique, nous la franchissons assez souvent. Par suite, l'analyse psychologique de personnalités particulières (et de peuples particuliers), la description de leur caractère et de leurs dispositions, ne saurait jamais être l'objet principal de l'histoire, quoi qu'on ait quelquefois prétendu. Ce n'est là, bien plutôt, qu'un moyen auxiliaire, demandant à être employé avec prudence, au service du véritable objet, qui est l'exposition des faits historiques dans leur devenir et dans l'action qu'ils exercent.

115. Toute connaissance de faits historiques est façonnée par l'entendement qui juge, qui saisit l'événement comme unité, et transmise ultérieurement par voie de communi-

cation. C'est donc l'objet le plus important du processus d'investigation, que d'expurger cet énoncé de tous les éléments adventices qui ont pu s'y glisser, les uns d'une façon nécessaire, en vertu des conditions inhérentes à l'entendement qui juge, des représentations générales dont il subit l'empire, les autres par suite d'une conception inexacte et d'influences extérieures, par suite, surtout, du développement indépendant de la tradition. Cette activité constitue la critique historique. Elle a pour conditions préalables la critique de la tradition externe, principalement littéraire (critique des sources), l'exposé du développement de cette tradition, et ensuite le processus, très compliqué et très difficile dans le détail des cas, ayant pour but de comprendre le contenu de la tradition dans son vrai sens et sa véritable portée, sans idée préconçue ni opinion toute faite ; — ici, c'est la philologie qui constitue la plus importante de toutes les sciences historiques auxiliaires. Par là les matériaux se trouvent préparés pour l'activité principale de la critique : la critique des événements transmis eux-mêmes, qui seule rend possible la connaissance de leur connexion interne et des facteurs dont l'action s'y exerce. Toute critique demande un étalon qui fournisse un critère objectif. Le critère réside en premier lieu dans les conditions générales, toujours identiques, de la vie réelle, — conditions tant physiques que psychiques, — dans la représentation de ce qui est, d'une façon générale, possible et impossible, et partant, de ce qui a pu réellement avoir lieu, ou de ce qui, au contraire, si fort que l'événement soit en apparence confirmé par la tradition et par la croyance des contemporains, est objectivement impossible. Ce critère réside en dehors de l'histoire : il est fourni à la recherche historique par d'autres sciences ; celle-ci se borne à l'appliquer à l'objet particulier qu'elle considère. Le second critère, appartenant cette fois au domaine de l'histoire elle-même, consiste à se demander ce qui a été possible à une

époque déterminée, offrant un caractère spécifique, ce qui, étant données les conditions psychiques et physiques propres à cette époque, pouvait se réaliser, soit en général, soit à un moment déterminé. L'application de ce critère distingue la recherche critique de l'historien d'avec la narration naïve, aussi bien que d'avec le procédé rationaliste et le procédé sceptique. Toute conception et toute exposition historiques partent du présent et en subissent les conditions et les manières de voir : la critique historique a pour tâche de s'en émanciper, de comprendre le passé d'après les conditions, les manières de voir, les circonstances matérielles qui lui sont propres; l'historien doit, par suite, se transporter de toute sa pensée dans le passé, en adopter la façon de sentir, y vivre. Le passé devient alors pour lui une réalité, et dès lors il peut essayer de saisir à l'état pur et immédiat, comme s'il y assistait lui-même, les événements qui s'y sont déroulés, cependant que la perspective dont il dispose sur l'évolution ultérieure, sur les résultats du processus auquel il assiste en spectateur, lui permet de saisir, bien plus exactement qu'il n'était possible aux contemporains eux-mêmes, le caractère historique des événements, lequel ne se manifeste jamais que dans l'effet qu'ils produisent. Car c'est justement ce caractère de l'histoire qui explique que le devenir échappe à la connaissance immédiate (et par suite à la fixation par la tradition), qu'il ne devienne saisissable que lorsqu'il est *devenu :* c'est seulement quand l'effet est donné que nous commençons à en rechercher les causes. Pour l'intelligence d'un processus historique, il est d'une importance essentielle de découvrir et d'apprécier exactement, à côté des faits positifs, les facteurs qu'on peut désigner sous le nom de phénomènes négatifs, c'est-à-dire le fait qu'un événement ou un effet, qui est compris dans la sphère des conditions générales et des analogies, ne s'est pas produit dans le cas donné. Les raisons d'un phénomène négatif de ce genre peuvent être, pour une part,

d'espèce purement extrinsèque, — par exemple, le manque d'un homme d'État remarquable au moment décisif, la stérilité d'un mariage princier, etc., — et néanmoins exercer l'effet historique le plus étendu : ainsi, par exemple, le fait qu'Alexandre le Grand ne laissa pas d'héritier, a été d'une importance décisive pour tout le cours ultérieur de l'histoire universelle. Mais souvent ces raisons nous conduisent aux plus profonds problèmes de la vie historique en général, et nous apprennent à saisir le caractère d'une civilisation, d'une époque, d'un peuple, quand une évolution politique, sociale, littéraire, artistique, à laquelle on s'attendrait d'après toutes les analogies, n'a pas eu lieu, ou qu'une époque n'a pas produit une personnalité dirigeante, pour laquelle le terrain semblait préparé ; — des exemples caractéristiques nous sont offerts par l'évolution des États luthériens et de leur civilisation dans la seconde moitié du seizième siècle, à l'opposé des calvinistes, ou par l'échec complet de la démocratie romaine depuis la mort de Caïus Gracchus. Assurément, l'opération par laquelle l'historien se plonge ainsi dans les temps passés ne s'accomplit jamais que d'une façon relative, attendu qu'il ne saurait jamais sortir de sa propre époque, ni de sa propre personnalité, mais au contraire, à quelque degré que les conditions en puissent être maintenues sous le contrôle de la critique, ne laisse pas de les porter toujours en lui. C'est dans cette mesure que le mot de GOETHE sur l'esprit des temps atteint à bon droit la littérature historique ; mais, dépouillé de sa forme ironique, il n'énonce pas un reproche à son adresse, mais une condition nécessaire de son existence, qu'elle partage du reste avec toutes les autres sciences.

116. Le domaine de la recherche historique est idéalement infini ; mais en fait, il trouve partout ses limites, qui résultent de l'étendue des matériaux historiques. Quelle qu'en puisse être l'abondance, il finit toujours par s'offrir un cas où ils font défaut, et où, par conséquent, la possibilité d'une

connaissance historique, la régression des effets aux facteurs constituants, doit nécessairement prendre fin. La recherche doit alors se contenter de décrire l'état de choses qu'elle trouve devant elle à ce point-limite, et de suivre à partir de là l'évolution ultérieure. Cet état le plus lointain qu'elle puisse atteindre, mesuré par rapport à l'objet de l'exposition, soit dans l'ordre chronologique, soit dans l'ordre causal, elle peut encore, au moyen de raisonnements analogiques, essayer de le comprendre génétiquement, de reconstruire l'évolution qui l'a produit : mais, au delà, le sentier se perd dans un désert impénétrable. Cette situation est celle où aboutit toute investigation historique, quel qu'en soit l'objet, et quelle que soit tout d'abord l'abondance des sources ; mais elle ressort d'autant plus fortement qu'il s'agit d'époques plus lointaines et que les sources se font plus pauvres et plus incomplètes. L'étendue de ces matériaux est toujours susceptible de varier, et ne dépend que du hasard (§ 119) ; elle peut à tout moment être modifiée par de nouvelles trouvailles. Il n'y a nulle part un commencement absolu de l'histoire, vu qu'il coïnciderait avec l'apparition du genre humain, ou plutôt remonterait encore au delà. Plus nous avançons en ce sens, plus les facteurs généraux et l'élément statique passent, de ce fait, au premier plan, parce que ce sont eux qui laissent des traces, plutôt que l'élément individuel et l'événement particulier ; mais plus aussi l'histoire perd son caractère historique, jusqu'à ce qu'enfin celui-ci disparaisse complètement, et qu'il ne subsiste plus que l'anthropologie.

L'exposition historique.

117. Si toute investigation historique part, en principe, du présent, et remonte des effets qui s'y laissent découvrir aux causes de ces effets, si, par conséquent, elle consiste

dans un processus indéfini de régression, qui n'est finalement limité qu'en fait, et non en théorie, la rédaction historique procède précisément à l'inverse : elle part des facteurs agissants, et développe de là les faits historiques, qu'elle expose, par suite, en série descendante, conformément au cours des événements. Ce qui, pour la première, joue le rôle de condition et rend seul possible la recherche, apparaît dans la seconde comme phénomène conséquent. L'exposition constitue le résultat et en même temps le contrôle de l'investigation ; mais il n'est pas nécessaire qu'elle y soit liée, vu que les deux tâches réclament des activités différentes de l'esprit humain. Par contre, il ne peut y avoir d'exposition véritablement historique, qui ne soit fondée sur une investigation personnelle, — quoiqu'elle puisse par ailleurs, bien entendu, utiliser, après les avoir contrôlés, les résultats de l'investigation d'autrui. Tentée dans d'autres conditions, elle mène nécessairement à des résultats fantaisistes, parce que dépourvus de fondement historique, quelque talent qu'on y puisse dépenser. C'est sur l'exposition que reposent l'influence de la science historique et l'expansion de ses résultats dans la conscience historique de cercles étendus. En revanche, l'investigation ne peut jamais devenir populaire, par le fait même qu'elle exige une discipline scientifique de l'esprit et une continuelle activité critique, à laquelle doit être soumis tout objet particulier avant de pouvoir être apprécié. Or, la critique scientifique ne saurait jamais devenir le fait de tous ; au contraire, la pensée naïve, dénuée d'éducation scientifique, croit à chaque instant pouvoir y substituer son opinion, sa conception momentanée, dominée par des dispositions subjectives. En matière de recherche historique, cette tendance règne avec d'autant plus de force, que l'objet en est communément accessible et provoque l'intérêt général, en sorte qu'on croit pouvoir juger de questions historiques sans plus de préparation scientifique, sur la seule base du sens commun et de

l'expérience dont chacun dispose. Ainsi s'explique que les résultats de la critique historique soient si fréquemment accueillis par un hochement de tête général, et que les plus certains d'entre eux soient souvent complètement récusés par l'opinion commune. Il ne cesse pas de se trouver des gens, souvent d'une haute distinction intellectuelle, qui se croient autorisés à traiter une matière historique, sans se soucier de la critique ni des résultats scientifiques de leurs devanciers. Même un travail scientifique indépendant et fécond en un domaine de l'histoire ne garantit encore aucune sécurité ni aucune sauvegarde en tout autre ; parmi les plus grands historiens eux-mêmes, peut-être n'en trouvera-t-on pas un seul, qui ne se fût, dans ces conditions, rendu coupable de méprises.

118. Au surplus, l'objet et les conditions de l'exposition historique ont déjà été suffisamment examinés, ainsi que le caractère subjectif et individuel qui s'y attache nécessairement. Plus une œuvre historique a de valeur, plus elle remplit parfaitement son objet et plus ce caractère se manifeste d'une façon décisive. Car écrire l'histoire, c'est saisir les événements efficaces d'une époque passée, et les embrasser en une unité interne. Ces événements et cette unité, l'historien qui les expose les aperçoit intuitivement, sur la base des résultats de l'investigation critique ; son exposition doit traduire cette image en paroles, et, par ce moyen, la susciter aussi chez l'auditeur ou le lecteur. A cet effet sont requis, non seulement la possession et l'emploi correct, c'est-à-dire approprié à l'objet, de tous les procédés artistiques de l'exposition, mais surtout le déploîment de l'imagination créatrice. Ainsi s'explique que toute exposition historique soit non seulement œuvre de science, mais également œuvre d'art, et cela non pas seulement quant à la forme extérieure, comme c'est le cas pour tout ouvrage littéraire, mais aussi quant au contenu et par l'élaboration qu'elle fait subir à l'objet. L'imagination de l'historien n'a pas le droit, il est vrai, de

créer librement comme celle du poète, qui produit lui-même, pour la première fois, son objet : elle est assujettie aux faits historiques. Elle ne peut donc que recréer : elle doit ressusciter dans l'esprit le passé tel qu'il fut réellement. L'imagination artistique du poète est uniquement assujettie aux conditions de la possibilité ; celle de l'historien est soumise aux faits de la réalité, tout disparus qu'ils sont : l'imagination n'est pour lui qu'un moyen auxiliaire de l'élaboration historique. Mais elle complète les résultats de l'investigation scientifique, quand celle-ci atteint une limite que ses instruments ne lui permettent pas de franchir. Là où la méthode échoue en présence des problèmes psychologiques (§ 114), l'imagination historique parvient à saisir le caractère et l'individualité intellectuelle d'un homme, et, partant de ce point, à en dérouler les actions en les faisant sortir d'une unité interne ; quand la première ne constate que des événements particuliers, dont la liaison causale et l'action réciproque se dérobent à la connaissance certaine, l'imagination aperçoit les connexions internes, par où ces événements particuliers s'enchaînent en une unité. Les faits particuliers constituent, en même temps que le point de départ, le contrôle de son activité : la vérité interne de la reconstruction, qui fait apparaître tous les événements particuliers comme intelligibles et comme issus de la pression interne du moment historique, fournit la garantie de son exactitude. Par suite, l'individualité de l'exposition, qui repose sur la personnalité de l'historien, n'est nullement en contradiction avec l'obligation d'objectivité historique, c'est-à-dire avec la nécessité, en matière d'exposition historique, d'une vérité interne, que ne vienne troubler aucune influence extérieure ni aucune tendance étrangère à l'objet. Quand un historien comme Thucydide ou Ranke se fait une vision de la réalité des choses, et sait, par les ressources de son exposition, reproduire cette image dans l'âme du lecteur, il a par là même atteint la suprême objectivité.

Les matériaux historiques. Histoire générale de l'écriture. Monuments et documents.

119. Toute investigation et toute composition historiques sont conditionnées du dehors par l'existence et la nature des matériaux d'histoire, c'est-à-dire par des témoignages d'espèce quelconque, qui nous renseignent sur une époque passée. La question de savoir si de tels témoignages existent et de quelle espèce ils sont, dépend exclusivement du hasard; car bien que ce soient l'état de la civilisation et les tendances dont l'action s'y fait sentir, qui expliquent qu'un peuple crée, ou non, à une époque déterminée de son évolution, des monuments importants ou une littérature, et, au sein de cette dernière, une littérature historique, ce n'en est pas moins de la rencontre d'innombrables circonstances extérieures, dépourvues de toute connexion avec le caractère propre de cette civilisation, que dépend le point de savoir si ces monuments se sont conservés ou ont péri sans laisser de traces. De même en est-il, par exemple, pour la question de savoir si un peuple, qui n'a pas lui-même inventé l'écriture, l'a de bonne heure reçue d'un autre, ou si, sur ce même peuple, à une époque où lui-même ne pouvait produire et laisser que peu ou point de témoignages, d'autres peuples plus avancés nous ont transmis des renseignements, etc. Ainsi le fondement de toute investigation historique repose tout entier sur une base, que régissent exclusivement des conditions individuelles, échappant à toute régularité (1). Aussi bien l'état de la tradition se modifie-t-il continuellement, et cela, d'une part, grâce au progrès de la connaissance scientifique des matériaux déjà existants (par exemple, grâce au déchiffrement

1) Mais non pas, naturellement, à la causalité, comme on me l'a parfois objecté, par suite de la confusion très répandue des deux notions.

d'une écriture et au progrès accompli dans l'intelligence d'une langue, d'autre part, grâce à des trouvailles et découvertes fortuites ; — car lors même que la recherche est entreprise méthodiquement, il ne dépend nullement de là qu'on trouve ou non quelque chose, ni qu'on trouve, le cas échéant, ceci ou cela. C'est de cette manière que, depuis un siècle et demi, notre connaissance de l'histoire ancienne des peuples orientaux et des Grecs s'est considérablement accrue, voire, pour une grande part, a été créée de toutes pièces, et que, par là, l'espace de temps a presque doublé, où nous pouvons embrasser du regard, au moins dans ses grands traits, l'évolution historique (sinon l'histoire universelle dans sa totalité, du moins celle des plus importants parmi les peuples civilisés). Nous ne saurions jamais plus nous attendre à une aussi précieuse extension de nos connaissances historiques ; mais cette extension même nous a fait éprouver pas à pas à quel point domine, sur ce terrain, malgré tous les efforts systématiques d'investigation, la puissance du hasard. Nous l'avons éprouvé, tant par les événements et les états de choses sur lesquels nous avons obtenu des ouvertures inattendues, que par les grandes lacunes de notre savoir, lacunes que souvent ces découvertes mêmes ne rendaient que plus sensibles. Si, par exemple, le papyrus royal de Turin nous avait été conservé, non pas en maigres lambeaux, mais au complet, comme tant d'autres textes égyptiens, souvent tout à fait insignifiants, ou si un double de ce papyrus venait un jour à surgir, notre connaissance de l'histoire égyptienne subirait du coup une complète transformation. Il en est de même pour les sources de l'histoire babylonienne et assyrienne, pour tout l'ensemble, transmis ou retrouvé, de la littérature grecque, et en général pour tous les matériaux historiques sans exception.

120. L'énumération et l'examen approfondis des principales catégories de ces matériaux ne conviennent pas à cette place, et ne sauraient d'ailleurs, — à moins d'aborder les différents domaines particuliers de l'histoire, ce qui reste la tâche

d'une étude des sources propres à chacun d'eux, — s'élever au-dessus de vérités d'évidence et de vagues banalités. Il y a des domaines de la vie historique, où des monuments non-écrits, s'ils s'offrent en grande abondance, suffisent à donner quelque aperçu du caractère et du cours de l'évolution, parce qu'ils témoignent, surtout dans la forme artistique, d'une forte originalité propre, et en même temps permettent, grâce, par exemple, à la disposition de villes et de rues, de palais et de tombeaux, nombre de conclusions régressives certaines touchant les conditions politiques et l'état de civilisation : tels, par exemple, les monuments de l'époque créto-mycénienne. Il en est de même, quoiqu'à un moindre degré, des vestiges de l'époque dite « préhistorique » (§ 93). Même pour tous les temps qui ont laissé une tradition écrite et littéraire, des monuments de ce genre restent une source historique fort importante. Mais ces matériaux sont toujours, par nature, extrêmement incomplets ; un accroissement essentiel ne se produit, et l'on ne peut entreprendre de remplir, au moins dans une certaine mesure, les tâches de l'investigation et de l'exposition, que lorsque l'écriture est devenue un élément de la civilisation d'un peuple et que des monuments écrits de celui-ci sont parvenus jusqu'à nous.

121. Toute écriture est issue de la représentation imagée d'objets et d'événements, et par suite, est toujours à l'origine une écriture hiéroglyphique. Toute image veut susciter dans l'âme du spectateur une impression déterminée, qui peut s'exprimer en mots. Ce qui fait de l'image une écriture, c'est le fait que cette impression se fixe à des représentations exactement déterminées et aux mots qui leur correspondent ; ce qui mène finalement à ce résultat, que l'expression sonore elle-même est exactement fixée par l'image. Par là, l'image devient le symbole, le signe d'une représentation et d'un son ou complexus de sons. Le point de départ consiste dans la condensation en un seul dessin d'un événement comportant tout un processus, comme, par exemple, une expédition guer-

rière, une fête, une consécration (sacrifice) à la divinité ; opération tout à fait naturelle à l'imagination naïve. Car celle-ci ne veut pas, comme l'art développé, représenter une image instantanée, laquelle implique toujours une abstraction : ce qu'elle a présent à la conscience, c'est ou bien, simplement, un objet particulier, ou bien un événement dans sa totalité, qu'elle veut reproduire. Que cet événement se compose d'une série infinie d'images changeantes, dont la reproduction ne saurait jamais représenter qu'un moment particulier, c'est ce dont elle ne prend conscience que fort tard, à un point élevé du développement de la sensibilité artistique. Par suite, aucun dessin de ce genre ne correspond à ce qui se voit réellement : tous ont besoin, pour être compris, du secours complètement inconscient de l'imagination, et par suite, d'être traduits en mots. Ainsi s'explique que tout dessin d'un art primitif, et même d'un art aussi avancé que l'art égyptien ou le plus ancien art grec, apparaisse à notre façon de sentir comme tout à fait antinaturel, voire comme inintelligible, tandis qu'inversement ces peuples ne pourraient absolument pas comprendre un tableau moderne, vu qu'il ne leur dirait rien. Les mêmes tendances régissent le dessin d'un objet particulier : ce dessin ne veut pas le représenter, sur le plan, tel qu'il apparaît à l'œil, — c'est là une abstraction, à laquelle ne parvient qu'un art très avancé, — mais tel qu'il est effectivement dans l'espace, en sa totalité. Cette sorte d'art spontané mène naturellement à l'emploi de signes et de symboles, empruntés aux phénomènes réels, et également employés dans la vie pratique : ainsi, par exemple, telles couronnes et tels sceptres du prince, ou telles cérémonies du roi, du prêtre, du sacrifiant (comme l'acte d'arroser des rameaux, des fleurs, des fruits placés dans un vase, en Babylonie), ont une signification fixe ; tels symboles, comme deux plantes entrelacées pour représenter la domination sur les deux royaumes égyptiens, sont accolés au trône, etc. Ces symboles n'ont en eux-mêmes, en tant qu'objets naturels, aucun sens :

ils n'en ont que comme signes de notions déterminées, que l'on veut susciter chez le spectateur, et qui peuvent alors, le cas échéant, se condenser en puissances spirituelles (démoniaques). Le cas est analogue, quand des nœuds et des traits sont employés pour désigner des nombres, etc.

122. Avec ces symboles, déjà est atteint le premier degré de l'écriture. L'évolution ultérieure consiste dans le développement systématique de ces éléments. D'une part, les symboles sont multipliés et conventionnellement fixés dans leur signification, en sorte que, par exemple, l'image d'une étoile reproduit le ciel ou la divinité ; celle du soleil, ou la combinaison du soleil et de la lune, l'éclat ; l'image d'un homme qui frappe, l'idée de frapper ou de la force en général. D'autre part, le dessin de certains objets est employé à désigner, non seulement les mots qui y correspondent, mais simplement leur valeur phonétique, en sorte qu'il désigne ces sons partout où ils se présentent dans la langue, sans égard à la signification sensible de l'image. Le dernier pas, le pas décisif, consiste en ceci, que l'on enchaîne les uns aux autres ces différents symboles sans aucun égard à une image d'ensemble, pour rendre par ce moyen le discours humain mot à mot : par là, ils deviennent une fois pour toutes de véritables signes d'écriture. Ce pas, qui trahit un pouvoir d'abstraction considérablement accru, n'a jamais pu être, lors même qu'il s'est accompli en plusieurs étapes et qu'il a comporté des améliorations et des compléments répétés, que l'acte conscient d'individus créateurs particuliers, aussi bien que le pas, beaucoup plus petit, par où l'on est allé de la taille de bois à l'invention de caractères mobiles, et, par là, de l'imprimerie. Aussi loin que s'étend notre connaissance, cette révolution s'est produite trois fois sur la terre (abstraction faite des germes qu'on trouve chez les Mexicains) : en Égypte, en Babylonie et en Chine. Entre la Chine et les deux contrées occidentales, toute connexion historique est inconcevable, quoique la fantaisie de certains rêveurs, se

mettant délibérément au-dessus de toutes les réalités de la vie historique, ait fréquemment bâti des systèmes de transmission, et continue probablement à répéter ces tentatives. Mais même entre l'Égypte et la Babylonie, bien que ces contrées soient beaucoup plus proches géographiquement et que des relations aient indubitablement existé entre elles dès les plus anciens temps historiquement connus et auparavant, la connexion des écritures n'est pas prouvée. Bien au contraire, les concordances apparentes se sont jusqu'ici avérées sans exception, ou bien pour des hasards curieux, qu'une recherche plus précise fait évanouir et réduit à rien, ou bien pour des applications du principe qui sert de base à toute formation d'écriture, et, dès lors, ne peuvent rien prouver en faveur d'une connexion historique. Entre ces deux régions, nous rencontrons encore plusieurs autres systèmes d'écriture, l'écriture d'Asie Mineure, la crétoise, la hittite, la chypriote. A l'exception de cette dernière, elles ne sont pas encore déchiffrées, et par suite, il n'est pas encore possible de porter un jugement ferme sur leur nature et leur origine. Selon toute vraisemblance, elles ont pris naissance, sinon par emprunt direct, au moins sous l'influence des écritures égyptienne et babylonienne ; c'est-à-dire que la notion de l'écriture et de son usage était déjà connue de leurs inventeurs ; ils ont simplement découvert pour leur propre langue, d'après ce modèle étranger, un système d'écriture indépendant : fait qui s'est souvent reproduit plus tard, notamment chez les peuples mongols.

123. Tandis que le principe de l'écriture est le même dans tous les systèmes graphiques, le détail, ainsi que le degré atteint dans l'évolution, varie pour chacun d'eux. L'écriture chinoise crée pour chaque mot un signe déterminé et en possède autant qu'elle a de mots ; lors même, donc, que le signe sert de symbole à un complexus de sons, ce n'est pas là une écriture phonétique. L'écriture babylonienne possède aussi de ces signes verbaux (et en outre, de purs signes in-

dicatifs, des idéogrammes, mais elle y ajoute de purs signes phonetiques, qui toutefois ne désignent jamais que des sons complexes, syllabes simples ou composées ; et à mesure qu'elle se développe, cet élément domine davantage. La plus avancée, c'est la plus ancienne de toutes, l'écriture égyptienne. Elle utilise aussi des idéogrammes, des signes verbaux, des signes syllabiques : mais elle a réussi en outre à découvrir le petit nombre d'éléments simples dont se compose tout discours, les phonèmes. Pour ceux-ci, elle a inventé des signes figuratifs spéciaux, les lettres, dont elle ne se sert, il est vrai, du moins à l'origine, que pour désigner les consonnes, non les voyelles. Mais elle met ces lettres en connexion systématique avec les autres signes d'écriture, et il en résulte un système graphique très compliqué. Ce n'est que bien plus tard, vers l'an 1000 avant J.-C., qu'un Phénicien a osé limiter l'écriture à ces seules lettres (signes consonantiques). Les signes qu'il employa dans ce but, les a-t-il empruntés à l'écriture égyptienne, babylonienne, hittite, chypriote ? C'est ce qu'il est impossible de découvrir et ce qui importe assez peu historiquement ; le point essentiel, c'est que l'élément sonore, le phonème, ainsi que sa désignation au moyen de lettres, était déjà depuis plus de deux mille ans découvert par les Egyptiens, et que le Phénicien s'en servit pour son invention. L'écriture phénicienne accroît, il est vrai, d'une façon extraordinaire, la difficulté de comprendre, de lire, par rapport aux écritures égyptienne et babylonienne, d'autant que le principe primitivement observé de la séparation des mots fut aussitôt abandonné ; il a fallu l'addition de signes vocaliques, dans les alphabets dérivés du phénicien, pour écarter cet inconvénient. Mais par là, l'écriture phénicienne facilite si extraordinairement la tâche d'apprendre et l'usage pratique, qu'elle a aussitôt commencé sa marche triomphale d'un peuple à l'autre. A l'exception du système chinois et de ses dérivés, toutes les écritures actuellement en usage sur la terre en sont issues.

C'est sur une simplification du système graphique, analogue à l'écriture phénicienne, quoique moins logiquement poursuivie, que repose l'écriture cunéiforme des Perses ; mais, à cause de l'incommodité de ses caractères, qui ne pouvaient s'employer que sur la pierre ou l'argile, elle n'a pas comporté de développement ultérieur et s'est vue très vite supplantée, chez les Perses eux-mêmes, par l'écriture araméenne.

124. Avec l'invention du système graphique, l'évolution interne d'une écriture est essentiellement achevée ; ce qui s'y ajoute ne consiste jamais qu'en modifications secondaires. Toutefois ce système subit extérieurement, comme tout ce qui est humain, un changement continuel. Par l'invention de l'écriture est instituée, une fois pour toutes, une liaison entre le son et le signe, analogue à celle qu'établit le langage lui-même entre le son et le sens. A partir de ce moment, tout comme dans le langage, les deux éléments se développent d'une façon complètement indépendante, et seule l'union elle-même se maintient indissoluble, aussi longtemps que dure l'emploi de l'écriture en question. La transformation extérieure des formes graphiques dépend essentiellement des matériaux avec lesquels et sur lesquels on écrit. Ainsi prend naissance, dès l'invention de l'écriture elle-même, une cursive, qui simplifie les signes en vue de l'usage pratique, et continue ensuite à les transformer pas à pas, jusqu'à ce que l'image primitive disparaisse complètement et se change en une combinaison de traits d'apparence arbitraire. Seuls, les Égyptiens ont conservé pour l'écriture monumentale, et en raison de leur valeur artistique, les images primitives (hiéroglyphes) à côté de la cursive ; ils s'en sont même servis, dans des circonstances spéciales, en vue de fins littéraires, pour écrire sur papyrus.

125. Dès le moment où l'écriture est inventée, commence son application à toutes les fins de la vie pratique, application qui prend aussitôt des proportions extraordinaires. Elle crée un corps professionnel de lettrés, les scribes, dont le secours devient indispensable dans toute activité dépassant

les occupations purement mécaniques, et qui, par suite, exerce une influence décisive sur l'organisation de la vie, surtout sur celle de l'État, du droit et de la religion. L'écriture permet de conserver de façon durable et de fixer pour l'avenir un événement momentané : elle est employée, par suite, dans toute opération juridique et dans tout acte d'État, mais aussi dans la vie privée, dès que celle-ci se meut sur une aire assez large et doit compter avec d'assez grands espaces de temps, par exemple pour constater les revenus d'un bien, les prestations des artisans et clients, etc. Viennent ensuite des lettres, des règlements écrits, etc. Puis, on consigne, par exemple, les usages et formules d'un rituel, des hymnes religieux, des préceptes de droit, des règles pratiques de médecine et d'autres arts : débuts d'une littérature traditionnelle. Parmi tous les textes ainsi notés, il se peut, si le veulent ainsi les circonstances extérieures, les matériaux employés, la nature du sol, l'histoire de la tradition, qu'une partie s'en soit conservée jusqu'à nous et devienne de ce fait une source historique. Nous les embrassons tous sous le nom de documents, y compris, de ce point de vue, les œuvres littéraires. Leur essence consiste en ceci, que loin d'être destinés à instruire la postérité dans un intérêt théorique, c'est en raison des besoins pratiques du moment qu'ils fixent par écrit un fait actuel, et le rendent par là connaissable à l'avenir. De là provient leur extraordinaire valeur pour l'investigation historique. Leurs données peuvent être en elles-mêmes exactes ou fausses, — constater ce point est l'affaire de la critique historique, ainsi que l'examen de leur authenticité, — mais ce sont, comme les monuments matériels, des produits du passé, par où celui-ci nous parle encore directement, sans aucune perturbation provenant d'influences postérieures. En eux, un groupe d'événements se condense en un acte, que nous pouvons encore saisir nous-mêmes, qui nous fait retrouver les conditions nécessaires dans lesquelles il a pris naissance.

et, moyennant une exacte interprétation, nous procure d'authentiques aperçus sur une foule d'événements et d'intentions de même date, et surtout sur une foule de manières d'être et de représentations généralement régnantes à l'époque. Cette interprétation, cette appréciation correcte de la portée d'un document, est encore l'affaire de la critique et du tact historiques. Le danger que l'on court de s'égarer ici et de tirer de fausses conclusions, est souvent très considérable ; néanmoins les documents restent le moyen le plus important de contrôler toute autre tradition. Devant un document correctement interprété, toute les données traditionnelles qui le contredisent s'écroulent irrémédiablement, si sûre que cette tradition puisse paraître par ailleurs. Dans les documents, en effet, le passé nous parle directement, et non par l'intermédiaire d'étrangers : la tâche ultérieure de la critique est alors d'éclaircir l'origine de cette tradition déformée, en montrant les conditions et les tendances d'où elle est issue. — Mais dans ce caractère même des matériaux documentaires, réside d'autre part ce qu'ils ont d'unilatéral et d'insuffisant. Ils ne donnent jamais que des images instantanées, qui reflètent l'état de choses régnant, et, tout au plus, quelques-uns des facteurs du devenir, dont ils fixent la trace ; jamais, par suite, ils ne suffisent, si nombreux qu'ils soient, à nous faire connaître le devenir dans son ensemble, l'évolution dans son unité globale. Nous ne saurions donc jamais bâtir sur eux une exposition complète, qui apprît à discerner clairement et à comprendre les facteurs décisifs ; c'est ce qui apparaît plus nettement que partout ailleurs, là où nous sommes réduits presque exclusivement à ce genre de matériaux, comme en Égypte et en Babylonie. Pour comprendre réellement la vie et le devenir historiques, nous avons besoin d'une tradition sûre qui observe et perpétue ceux des événements qui échappent à la fixation par le document, et qui puisse ensuite, dans les données particulières, être contrôlée, et, le cas

échéant, corrigée ou complétée à l'aide des matériaux documentaires.

La tradition historique.

126. En tout temps, on se communique des récits sur les événements qui agitent l'époque, surtout lorsqu'ils exercent une action étendue, comme les guerres et les batailles, ou comme les mesures prises et la conduite personnelle tenue par un souverain ou un homme d'État. En dehors de l'influence immédiate des événements de ce genre, l'intérêt général qui s'attache à leur contenu, à des accidents insolites et caractéristiques, donne fréquemment lieu à une large propagation de ces récits. En se propageant, ils se transforment intrinsèquement. Les facteurs historiquement décisifs sont déjà, d'ordinaire, mal saisis par l'observateur non éduqué, et le cèdent de beaucoup, pour l'intérêt qu'ils éveillent, aux faits surprenants qui occupent l'imagination. La personnalité du narrateur, consciemment ou non, déforme l'événement : l'explication qu'il en donne est déterminée par les conceptions régnantes (conceptions religieuses, morales, intellectuelles), mais surtout par les combinaisons de la pensée mythique, qui croit partout découvrir des influences surnaturelles. Régulièrement, d'autres faits sont ensuite rattachés à l'événement, de façon à ne faire qu'un avec lui ; des récits parallèles, empruntés à l'histoire et au mythe, se mélangent : en particulier, des récits embrassant en un ensemble unique les actes et les destinées d'un groupe — d'une tribu, par exemple, ou d'une ville — peuvent être rattachés à une figure mythique, par exemple à l'ancêtre éponyme. L'imagination aime notamment à mettre en liaison diverses figures dominantes et à les faire se manifester en l'occurrence par des paroles et des actes caractéristiques, de façon à réunir les récits isolés en un cycle plus étendu. C'est

ainsi qu'un événement peut, dès aussitôt après son apparition, être raconté, par les intéressés et les spectateurs eux-mêmes, d'une façon qui diffère totalement du cours qu'il a réellement suivi ; et plus le récit se propage, plus longtemps il se conserve, — plus s'accroît cette déformation, jusqu'à ce qu'enfin il ne subsiste à peu près rien des faits.

127. Quand de tels récits prennent naissance à une époque où l'activité poétique, sous forme épique, est fortement développée chez un peuple, ou quand par ailleurs, notamment dans le domaine religieux, s'élabore une tradition à forme fixe, ils peuvent se conserver d'une manière durable. C'est ainsi que, dans les épopées grecque, germanique, hindoue, dans la légende principalement romane de Charlemagne, dans les thèmes légendaires bretons, et de même dans les légendes iraniennes, qui n'ont reçu que beaucoup plus tard une forme épique, des événements historiques d'un passé lointain ont survécu durant des siècles et des milliers d'années. Mais c'est seulement en apparence et selon la croyance de la postérité, qu'ils doivent à leur intérêt historique de rester vivants. En fait, leur survivance s'explique précisément par les éléments non historiques que l'on y ajoute, que ces derniers soient de nature surtout mythique ou religieuse ou de nature exclusivement poétique. Le véritable cours des faits n'importe en rien dans l'occurrence ; il s'est d'ailleurs assez souvent évanoui jusqu'à ne plus laisser qu'un petit nombre de maigres vestiges, tels que des noms. Lorsque, à côté de ces légendes, nous avons des sources historiques de même époque, comme c'est le cas pour l'épopée germanique, il est naturellement très facile de séparer ces éléments et d'établir les origines du récit ; cela est, par contre, extrêmement difficile,et, dans le détail, la plupart du temps, quasi impossible, lorsque toute source de ce genre fait défaut, comme c'est le cas pour les Grecs et les Iraniens. La seule ressource qui s'offre ici, c'est d'abord l'analogie, puis cette

observation que des éléments déterminés par exemple, la destruction de Troie ou de Thèbes, la royauté de Mycènes et d'Argos, etc., ne peuvent être d'origine ni mythique ni religieuse, mais renferment quelque chose de singulier, qui doit forcément être historique. Mais c'est une erreur d'admettre que ce soient nécessairement des événements d'importance supérieure qui ont de la sorte survécu dans la légende ; bien au contraire, il est possible que ce soient des accidents très secondaires, qui, par l'effet d'un hasard quelconque, ont donné lieu à la formation d'une légende, et se sont conservés grâce à ce fait. On sait, de même, que, dans la légende, des éléments historiques séparés par des siècles d'intervalle peuvent être rassemblés en un ensemble unique : ainsi le roi ostrogoth Théodoric a trouvé accès dans la légende d'Attila et des Burgondes, les croisades dans celle de Charlemagne. L'histoire des légendes germaniques et bretonnes montre également combien voyagent certains éléments de ce genre, et comment ils peuvent trouver leur développement et leur élaboration poétique sur des terrains qui sont fort éloignés de leur théâtre primitif, dans le temps et dans l'espace, et qui n'offrent pas le moindre rapport avec les événements historiques eux-mêmes.

128. A défaut de cette conservation artificielle d'une tradition par la légende, les récits d'événements contemporains échappent très vite au souvenir, lors même qu'ils ont reçu une empreinte romanesque ou anecdotique, comme les histoires de la fin du moyen âge grec, ou, dans les temps modernes, celles de Frédéric le Grand, de Napoléon, etc. ; d'ailleurs, ce n'est, pour une grande part, que par voie littéraire et grâce à l'influence de l'école, que ces dernières ont été artificiellement maintenues vivantes, ou que, comme la figure de Frédéric Barberousse et plusieurs autres, elles ont été ressuscitées. La vérité est que les événements et les récits anciens sont supplantés par de nouveaux, que l'intérêt pratique immédiat qui s'y attachait s'éteint, que l'on ne con-

16

naît plus les personnalités qu'ils intéressent. D'une façon générale, dans la vie publique comme dans la vie privée, le souvenir historique ne s'étend guère au delà des personnalités que l'on a soi-même connues vivantes ; tout au plus si, par hasard, on répète encore à ses enfants un récit particulièrement caractéristique, qu'on tient, par exemple, de son grand-père : mais ces derniers y accorderont rarement un intérêt tant soit peu profond. Ainsi la mémoire historique d'une époque n'embrasse pas plus de deux ou trois générations. L'opinion d'après laquelle certains peuples primitifs (les Arabes, par exemple) posséderaient une mémoire plus étendue, n'était qu'une funeste erreur, issue d'un faux jugement sur leurs traditions, par où les récits qui leur furent apportés par voie littéraire produisaient l'illusion d'une tradition ancienne et fixe : ainsi, chez les Arabes, les récits bibliques ; chez d'autres peuples orientaux, par exemple, la légende gréco-égyptienne d'Alexandre. Aujourd'hui cette opinion est entièrement abandonnée. Ce n'est que dans le cas où un événement ou une personnalité sont liés à un monument qui subsiste jusque dans le présent, — par exemple à un édifice, à une poésie que répète la bouche du public, à une institution d'État, — que le souvenir qui s'y attache peut, lui aussi, rester vivant, encore que ce souvenir soit souvent à peine autre chose qu'un nom. C'est seulement quand la vie historique d'un peuple a puissamment gagné en intensité, et que de grands événements l'agitent, dont l'effet s'étend sur plusieurs générations, que la durée du souvenir historique augmente, au moins un peu, sans pourtant restreindre la perturbation et la déformation résultant des influences indiquées ci-dessus. Ainsi le souvenir historique des Grecs, qui commence par de très pauvres débuts, embrassait au temps d'Hérodote un espace d'environ deux siècles. Il est vrai que dès ce moment vient s'y ajouter la littérature historique à ses débuts, sans le développement de laquelle

tous ces récits auraient sans doute disparu sans laisser de trace.

129. La tradition orale, c'est-à-dire les rapports de témoins oculaires, rapports qui peuvent dans la suite être fixés par écrit, soit par les témoins eux-mêmes, soit par d'autres, constitue, à côté des documents, la base de tous les matériaux historiques. La critique de cette tradition, c'est-à-dire la vérification de la relation existant entre ce rapport et l'événement lui-même, et l'élimination des éléments qui sont mêlés à celui-ci par la subjectivité du narrateur primitif (en comprenant ici les falsifications conscientes et inconscientes), par les limites de son pouvoir de connaître et par les conditions de son information : telle est la dernière activité de la recherche critique, celle qui correspond extérieurement à l'audition judiciaire des témoins. Mais, comme source proprement dite, c'est-à-dire immédiate, la tradition orale se rapportant à toutes les époques historiquement passées ne continue d'entrer en compte que pour les événements du passé le plus récent (du présent au sens large) : partout ailleurs elle est remplacée par la littérature historique. La tradition orale relative au passé, qui circule dans le peuple, mais qui, chez nous, est toujours influencée par la littérature, ne conserve d'importance, aux yeux de la recherche historique, qu'à deux points de vue : d'une part, pour la critique de traditions semblables, d'autre part, pour elle-même, en tant que s'expriment en elle des conceptions qui aident à comprendre l'individualité nationale, voire même peuvent jouer un grand rôle comme facteurs historiques ; — par exemple, les conceptions des Allemands sur la puissance de leur ancien empire, celles des Italiens sur l'antique splendeur de Rome. Par contre, la tradition orale n'a d'importance indépendante comme source relative au passé qu'aux époques où la tradition historique suivie commence chez un peuple, où les plus anciens historiens de ce peuple ont consigné la tradition orale et l'ont élaborée en un tableau historique d'ensemble. La première

tâche de la critique est alors de dégager de l'exposition qui leur sert de gangue ces traditions orales à l'état pur ; la tâche suivante, d'en remonter le cours jusqu'à leur origine, et ainsi de parvenir par elles aux événements eux-mêmes. L'exemple typique d'une tradition de ce genre nous est offert par l'œuvre historique d'Hérodote (cf. t. III de l'édition allemande de mon ouvrage, § 141 sq.).

Formation et développement de la littérature historique.

130. La formation d'une littérature historique est un produit tardif du développement de la civilisation d'un peuple. Sans doute, c'est un besoin immédiat qui fait qu'on s'efforce d'obtenir des éclaircissements sur l'origine de l'état de choses actuel et des institutions présentement régnantes ; mais, sauf le cas où des documents conservés, traités de paix et lois par exemple, fournissent des renseignements sur certains faits particuliers, ce besoin commence par se satisfaire entièrement selon les voies et les formes de la pensée mythique. Quant à acquérir des renseignements sur les événements particuliers d'un passé disparu depuis longtemps, qui ne nous touche plus en rien, il n'existe, à l'origine, pas plus de raison pour le faire que pour transmettre à la postérité des informations sur les événements présents. Sur ces derniers, on se communique des récits ; quand on y a soi-même pris part, on met particulièrement en lumière ses propres actions ; on combat les récits de ses adversaires et l'on jette la suspicion sur leurs motifs : mais, avec les générations à venir, on ne soutient aucune sorte de rapport interne. Le renforcement de l'individualité conduit, il est vrai, au désir d'acquérir une gloire éternelle, de survivre en elle d'une façon aussi durable que dans l'édifice funéraire, et, le cas échéant, dans le culte funéraire qu'on s'est institué. Ce désir, agissant chez des souverains puissants et victorieux

(parfois aussi, à une époque très avancée, chez d'autres personnalités), les conduit à prendre eux-mêmes soin de cette gloire posthume, à annoncer leurs actions aux contemporains et à la postérité dans des inscriptions royales, fréquemment associées à de grands ouvrages d'architecture et de sculpture, destinés à l'éternité. Mais ces monuments royaux ne servent à la postérité que d'une façon tout à fait indirecte, et ont d'ailleurs, le plus souvent, été fort maltraités par elle. Ils ne sont pas issus d'un intérêt historique, mais d'un besoin présent d'ordre pratique, bien qu'appartenant à la sphère intellectuelle. — Il n'en est point autrement des registres, qui, dans les monarchies organisées de l'Orient, sont tenus jour par jour, à la cour (et de même dans certains grands temples), touchant les actions, les décisions, les ordres des rois; ils répondent, eux aussi, à des besoins tout pratiques, — ainsi que les listes de noms d'année et celles qui énoncent la suite des rois avec les années de règne qui leur appartiennent, — encore qu'ils puissent être arrangés en annales suivies, et, dans ce but, réduits en extraits et mis sous une forme abrégée. D'autres États également, des républiques, aussitôt parvenus à une civilisation supérieure, ne peuvent se passer de registres de ce genre, lesquels sont déposés dans les archives de l'État ou des magistrats, et que viennent ensuite compléter, ici encore, des listes de magistrats annuels. Dans ces listes peuvent plus tard être enregistrés certains événements particuliers, importants ou non, selon que les hasards du moment le comportent. C'est de la retouche littéraire de registres de ce genre que sont issues les annales des villes grecques et des Romains, et de même, par exemple, les livres des Rois d'Israël et de Juda.

131. Tout cela n'est pas encore de la littérature historique, au sens propre du mot. On ne peut pas encore non plus parler de littérature historique, lorsque, comme chez les Égyptiens, et aussi chez les Babyloniens, certaines légendes his-

toriques sont consignées et littérairement rédigées, que des documents historiques sont rassemblés et recopiés, comme dans la bibliothèque d'Assurbanipal, et que, comme chez tous ces peuples, des chroniques suivies sont tenues, en sorte qu'un aperçu général de l'histoire traditionnelle du peuple est au moins mis à la portée des plus cultivés, des souverains et des prêtres. En réalité, la littérature historique ne prend naissance que du jour où le détail historique commence à susciter un intérêt indépendant et où des personnalités particulières consacrent leur carrière à rassembler et à utiliser les traditions, de façon à en faire une œuvre historique indépendante et une, qui porte l'empreinte de leur individualité. Ce sens historique ne s'est développé d'une manière autonome que chez un très petit nombre de peuples. Même des peuples de très haute culture et d'importance historique éminente, comme les Aryens de l'Iran et de l'Inde, ne l'ont pas poussé jusqu'à produire, je ne dis pas une littérature historique (ou du moins, pour l'Inde, autre chose que de maigres linéaments), mais même des chroniques à la façon des Égyptiens et des Babyloniens ; et cela parce que leur conception de l'existence et du devenir des hommes était entièrement dominée par des mythes à éléments légendaires et des représentations religieuses. Les Arabes ont donné carrière, dans l'islam, à une grande littérature historique, primitivement sous l'influence de besoins pratiques, d'ordre juridique et religieux. Dans le domaine de l'aire de civilisation qui recouvre l'Asie Mineure et l'Europe, c'est seulement chez les Israélites et chez les Grecs que s'est produite d'une façon pleinement indépendante une vraie littérature historique. Chez les Israélites, qui, à cet égard comme à tant d'autres, occupent une situation spéciale parmi tous les peuples civilisés de l'Orient, cette littérature a pris naissance étonnamment tôt, et elle débute par des créations d'une haute importance : d'abord les récits purement historiques du livre des Juges et du livre de Samuel, puis l'élaboration

de la legende par le Yahwiste : mais son développement ultérieur est troublé par le luxuriant epanouissement religieux qui conduit au judaisme. Chez les Grecs, elle n'a pris naissance qu'à un stade beaucoup plus tardif, mais elle a dès lors progressé sans arrêt jusqu'à la suprême perfection ; et c'est de chez eux qu'elle s'est répandue à tous les autres peuples civilisés, aux Lydiens, aux Phéniciens, aux Égyptiens, aux Babyloniens, non moins qu'aux populations italiotes, en particulier aux Romains. Ainsi les Grecs ont été les créateurs de toute littérature historique, et dans ce domaine comme en tant d'autres, les maîtres de toutes les époques suivantes. L'art de l'histoire, une fois créé, n'a jamais disparu ; et c'est ainsi qu'il s'est transmis même à des époques et à des peuples, qui, de par leurs propres forces, n'eussent jamais créé de tradition historique, comme ceux du premier moyen âge chrétien. Là, l'histoire a dégénéré en chronique, avec mélange de narration légendaire vivante, ou bien s'est vue supplantée par des spéculations et des systèmes théologiques ; et elle descend au même niveau à Byzance. Quand, par la suite, recommencent à se faire jour une conception nouvelle, véritablement historique, et une individualité personnelle, comme chez Einhard et Nithard, on y sent l'influence directe de l'art historique de la Grèce, transmis par Rome.

132. La littérature historique est issue, non des annales royales et des chroniques, mais bien de deux tendances, en elles-mêmes opposées. Le besoin de comprendre la genèse du présent, comme on l'a déjà remarqué, se satisfait à l'origine par le mythe. Mais les mythes dont il s'agit restent isolés les uns à côté des autres et, sur beaucoup de points, en contradiction réciproque : ainsi prend naissance, avec l'éveil de la réflexion suivie, le besoin de les ajuster entre eux et de les unir au fonds légendaire richement développé (§ 127), de façon à obtenir un tableau d'ensemble ordonné de l'origine des dieux et du monde, des hommes, des peuples

et de leurs actions, peut-être aussi déjà de façon à écarter certains éléments choquants au point de vue éthique ou physique. C'est une tentative de ce genre qu'ont entreprise pour la première fois, en Grèce, Hésiode et, chez les Israélites, plus d'un siècle auparavant, le Yahwiste. Les changements qui surviennent dans la façon d'envisager le monde conduisent à des répétitions sans cesse renouvelées, où se fait jour de plus en plus fortement le jugement tiré d'une norme consciente ; que d'ailleurs cette norme soit fournie par un système théologique constitué, comme dans les élaborations postérieures de la légende israélite et judaïque, ou dans l'orphisme, ou que la façon de penser conforme à la raison, le rationalisme, acquière un rôle décisif, comme chez Hécatée et ses successeurs. Tous ces travaux portent l'empreinte individuelle de leurs auteurs ; et si ce sont des personnalités importantes, originales, comme Hésiode et le Yahwiste, cette empreinte ressort très fortement. Ce sont, quant à la tendance, des travaux scientifiques, historiques, — si forte que soit d'ailleurs, dans les stades les plus anciens, l'influence de la fantaisie, de la construction poétique, — c'est-à-dire qu'ils visent à comprendre le présent d'après ses origines, d'après sa genèse dans le passé ; mais ils ne sont pas tels quant au contenu, quoique ce dernier soit regardé par les auteurs et leur public comme de l'histoire authentique. A ces travaux se lie dès le début une tendance à tenir compte de l'extension de la carte terrestre, — ainsi dans le tableau des peuples du Yahwiste et les passages correspondants des Catalogues d'Hésiode, — tendance pouvant ensuite, par évolution progressive, conduire à des œuvres indépendantes de géographie et d'ethnographie, qui renferment déjà des passages authentiquement historiques, comme chez Hécatée.

133. A côté de cette étude des origines, qui se termine à la naissance de l'état de choses présent, mais qui d'ordinaire ne touche qu'à peine au développement historique des temps modernes, il y a la narration d'histoires provenant de la

tradition relative à des événements contemporains et passés (§ 126). Le plus souvent, ces récits ne servent d'abord qu'à l'amusement, de même que les légendes librement façonnées par la poésie épique. Ce n'est que tout à fait graduellement que naît le sentiment qu'ils possèdent, en outre, une valeur indépendante, en tant que renseignements sur des événements réels du passé, événements qui, par leurs effets (par des monuments, par exemple), se prolongent jusque dans le présent ; que dès lors ces événements présentent, pour l'homme d'aujourd'hui lui-même, un intérêt réel, et qu'il doit prendre position à leur égard, vu qu'ils affectent encore sa propre vie et ses propres aspirations. De là vient qu'on essaie de réunir ces récits en une œuvre historique, et ainsi d'en rendre et d'en maintenir la connaissance accessible. On a déjà signalé qu'une littérature de ce genre a, chez les Israélites, pris naissance de très bonne heure, lors de la première époque des rois ; chez les Grecs, après quelques précurseurs comme Charon de Lampsaque, c'est Hérodote qui en est le véritable créateur. Dans cette littérature, par opposition aux œuvres dont il a été parlé précédemment, la matière est historique ; pour ce qui est, en revanche, de la façon de la traiter, ces ouvrages ne peuvent encore atteindre à un caractère parfaitement historique. Les deux grands problèmes de l'élaboration artistique de la matière historique, à savoir, d'une part, la compréhension de l'unité interne et, par là, du caractère des personnages agissants, d'autre part, la découverte et la conception unitaire des facteurs opérants du processus historique, ne sont pour eux que partiellement solubles, parce que la critique historique est encore tout à fait dans l'enfance. Sur le premier point, les anciens historiens israélites, parmi les œuvres desquels se sont partiellement conservées jusqu'à nous les histoires de Gédéon, de Saül, de David et de ses compagnons, sont indubitablement ceux qui ont le mieux réussi. Le second mérite appartient bien davantage à Hérodote, malgré

tous les défauts de son jugement historique, par suite de l'ampleur de sa matière. Pour le talent narratif, on pourrait les mettre de part et d'autre à peu près sur le même pied. — A des exposés de ce genre peuvent s'associer ensuite, au cours de l'évolution ultérieure, l'emploi d'un procédé annalistique et l'utilisation des matériaux fournis par les annales (§ 130), comme cela eut lieu postérieurement chez l'un et l'autre peuple.

134. Le pas suprême et décisif, c'est Thucydide qui l'a fait pour la première fois, armé de toutes les ressources intellectuelles et matérielles créées par la civilisation d'Athènes. Il est le premier qui ait saisi dans sa totalité la tâche complète de l'histoire et créé du même coup la critique historique. Tous les principes et toutes les conditions de l'étude scientifique de l'histoire, que nous avons essayé de développer systématiquement, sont appliqués dans son œuvre historique (1). Ainsi, l'exposition étant adéquate au contenu, il a produit une œuvre, que les époques suivantes peuvent bien égaler, mais non pas surpasser. Même, en un point, par suite des moyens dont il disposait, son exposition est sans nul doute supérieure : il pouvait, ce qui n'est plus permis à l'historien moderne, exposer sous forme de discours les facteurs généraux, les motifs, — pour une part également, dans la mesure où il le jugeait approprié, les caractères, — et ainsi permettre au lecteur de participer immédiatement aux événements, tout en ne laissant pas de garder toujours, dans la composition de ces discours, le point de vue de l'historien, qui embrasse du regard l'évolution dans son ensemble et la conserve à tout moment sous les yeux. Il a ainsi, grâce aux plus hautes ressources d'un art subjectif, conféré à l'œuvre un caractère d'objectivité, d'intuition

(1) Que l'on puisse souvent discuter les résultats de son examen critique, et que ces résultats soient parfois indubitablement inexacts, c'est ce qui, naturellement, n'importe pas ici ; car le processus de la discussion scientifique est toujours infini.

immédiate, auquel nul historien moderne ne saurait pareillement atteindre.

135. Ce n'est pas notre tâche de suivre en cet endroit l'évolution ultérieure de la littérature historique. Nous n'avons plus qu'un phénomène à mentionner brièvement. Le premier travail opéré sur une matière historique excite l'imitation; et le changement de conception qu'amène toute évolution, la découverte de défauts supposés ou réels, puis le besoin d'englober dans un ensemble unique des espaces de temps étendus dont on n'a jusqu'alors traité qu'en des exposés partiels, ou même la totalité de l'histoire, tout cela conduit à de nouvelles élaborations de la matière historique. Que les devanciers soient en pareil cas utilisés comme sources, cela se comprend de soi; mais on comprend aussi que la matière qu'ils transmettent soit, dans cette opération, à dessein ou involontairement, — ne fût-ce que par des abréviations ou autres tours de style, — troublée, et souvent terriblement défigurée. Si l'auteur de l'élaboration nouvelle possède une conception très originale, qui le détermine à apporter de fortes modifications, sans en rendre compte dans le détail, le changement devient de ce fait encore plus considérable; ce n'est qu'en de rares cas, à moins qu'il ne dispose de nouveaux matériaux, ou qu'il ne mette en œuvre à sa manière, et suivant une saine critique, une pluralité de sources, qu'il se rapprochera plus de la vérité historique que son original. D'une façon générale, on pourra donc dire que, dans le cas où la source primaire ne nous a pas été conservée, un auteur dérivé a pour nous d'autant plus de valeur qu'il est plus dénué d'indépendance et qu'il s'attache plus étroitement à la teneur littérale de l'original dont il s'est servi; d'autant plus, par conséquent, que sa valeur littéraire est plus mince, et sa propre conception historique, plus pauvre. Car pour autant que nous utilisons son œuvre uniquement comme source historique, nous n'avons nullement affaire avec lui-même, mais bien avec la source d'où

l'œuvre découle ; source plus rapprochée des événements, et qui a profité d'informations authentiques, que nous devons chercher à rétablir dans leur forme originelle, afin de pouvoir les utiliser. Mais c'est un cas très fréquent dans la littérature historique, qu'une source soit ainsi utilisée à peu près mot à mot, littéralement transcrite. La raison en est, pour une part, que, d'abord dans les stades de début, plus tard encore, notamment aux époques de décadence de la civilisation et des lettres, les œuvres historiques, ainsi que toutes les autres créations littéraires, sont regardées comme les productions d'une corporation ou d'une classe fermée, derrière laquelle l'individu s'efface entièrement, — comme c'est effectivement le cas, à l'origine, pour la littérature technique et théologique, voire pour la littérature épique ; et la pure rédaction d'annales, elle aussi, présente en fait ce caractère au plus haut point. Puis, en second lieu, l'on croit que, dans l'ouvrage historique utilisé, la vérité historique est objectivement contenue ; le caractère subjectif de toute composition historique passe tout à fait à l'arrière-plan pour le sentiment populaire. Non seulement donc on n'a pas lieu, mais encore on n'a pas le droit, de changer à l'original quoi que ce soit d'essentiel, si ce n'est peut-être d'y apporter des abréviations ; plus étroitement on s'y attache, plus l'exposition qu'on présente reste proche de la vérité historique. On a prétendu que les historiens de l'antiquité auraient travaillé d'une façon essentiellement autre que les historiens modernes ; on a été jusqu'à ériger en « loi » cette proposition, que, lorsqu'ils ne traitent pas pour la première fois d'un événement de l'histoire contemporaine, ils ne se sont servis que d'une seule source et l'ont transcrite littéralement. Cette conception est fausse de toute façon. Car, d'une part, il y a toujours eu dans l'antiquité, à côté d'ouvrages de ce genre, de véritables ouvrages historiques, qui répondent parfaitement à nos exigences de travail scientifique indépendant, là même où ils ne créent pas de première main et sont réduits à utiliser des

devanciers, comme Polybe dans les parties les plus anciennes de son ouvrage, ou comme, dans de certaines limites, l'*Histoire d'Alexandre* d'Arrien ; — tout ce qu'on peut dire, c'est que, par suite des hasards de l'histoire de la tradition, très peu d'ouvrages de ce genre se sont conservés jusqu'à nous. Mais d'autre part, il y a aussi dans la littérature historique moderne d'usage populaire et scolaire d'innombrables ouvrages d'histoire, qui sont faits exactement de la même façon ; seulement, nous ne sommes pas ici dans la triste situation, où nous met, pour l'antiquité, la perte d'un si grand nombre de sources authentiques, d'être obligés d'utiliser comme sources des ouvrages correspondant à ceux d'un Diodore ou d'un Appien, voire d'un Justin ou d'un Eutrope. Même des écrivains comme Plutarque, Arrien, Tite-Live, nous ne les consulterions pas comme sources, si nous possédions leurs originaux; et l'histoire de la guerre d'Annibal par Polybe n'aurait elle-même, en ce cas, de valeur à nos yeux qu'en raison de la conception, non des matériaux.

La chronologie.

136. Toute histoire est l'exposition d'une suite d'événements : toute histoire a besoin, par suite, d'une détermination précise et sans équivoque du rapport de temps que ceux-ci soutiennent entre eux et avec le présent ; elle a besoin d'être ordonnée par la chronologie. Toute mesure du temps part de la division, donnée par la rotation de la terre, du temps infini en périodes à retour constant. La période qui exerce la plus profonde influence sur la vie, celle qui est immédiatement donnée par l'expérience, c'est le couple alternant du jour et de la nuit ; la formation, par leur union, du jour civil nous offre en même temps cet avantage, que, tandis que la longueur respective du jour et de la nuit change perpé-

tuellement (sauf à l'équateur), leur somme reste à peu près constante. Une seconde division naturelle du temps est donnée par l'alternance des saisons. L'expérience enseigne que celle-ci est liée à l'état du soleil, et aussi, qu'elle est reconnaissable au déplacement régulier des points de l'horizon derrière lesquels il monte et descend, et des astres qui deviennent visibles à l'horizon, dans le crépuscule précédant son lever ou succédant à son coucher. Une plus longue observation, comme l'exige, chez les peuples agriculteurs, la nécessité de connaître d'avance le moment des travaux des champs, permet de déterminer, avec une exactitude approximative, l'espace de temps s'écoulant depuis un certain point de l'année (la position la plus septentrionale ou la plus méridionale, c'est-à-dire les solstices ou points verticaux, et plus tard aussi la position médiane de l'équinoxe) jusqu'au retour à la même position : cette connaissance, que l'année solaire est un peu plus longue que 365 jours, a été acquise d'assez bonne heure par les différents peuples civilisés. L'exacte détermination de sa longueur (actuellement 365 jours 5 heures 48 minutes 46 secondes 43) n'a par contre été obtenue que par une rigoureuse observation scientifique prolongée durant de nombreux siècles ; et, ce qu'il y a de particulièrement fâcheux, elle n'est justement pas divisible par la longueur du jour, mais donne un excédent (une fraction). Or, comme le jour est l'unité inévitablement donnée de toute mesure du temps, l'année solaire, en pratique, ne se laisse jamais utiliser qu'approximativement ; ou ce qui revient au même, lorsqu'on veut compter par années, on est forcé d'inventer une année conventionnelle, que recouvre approximativement l'année solaire. Le résultat est, par suite, ou bien que l'année civile, quoique devant coïncider avec l'état du soleil et l'alternance des saisons, et laisser apercevoir celle-ci, en fait, ne coïncide pas avec elle, mais constitue une année vague, — c'est chez les Égyptiens que ce système a été le plus parfaitement réalisé ; — ou bien

que l'on est forcé de rajuster de temps en temps, par des intercalations, l'année civile à la véritable année solaire, en sorte que l'année civile n'a pas de longueur constante : — il en est ainsi chez la plupart des autres peuples et dans notre calendrier. Mais ce système offre en plus ce grave inconvénient, que tant que la science astronomique n'a pas obtenu et fait pratiquement reconnaître de tous une détermination précise de la vraie longueur de l'année solaire, on est réduit à des tâtonnements empiriques ; et alors, de deux choses l'une : ou bien l'on est conduit à un système imparfait d'intercalation, lequel ne peut remplir son but, et par suite ne crée, en fin de compte, pas autre chose qu'une année vague, — ainsi, par exemple, la période intercalaire de huit en huit ans (*ennaétèris*), et plus tard, la période intercalaire de dix-neuf en dix-neuf ans, perfectionnement institué par Méton, ou le jour intercalaire quatriennal du calendrier julien ; — ou bien l'on doit, comme, par exemple, les Romains, s'en tenir à un grossier empirisme, par où l'on ne fait qu'aboutir à une complète incertitude et à la plus extrême confusion chronologique.

L'ouvrage classique sur la chronologie est celui de L. IDELER, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 1825, 2 vol. Pour la chronologie technique des différents peuples, il est naturellement dépassé en beaucoup de points, par suite des progrès de la science et de l'importante extension des matériaux ; mais les principes sont partout exposés avec une clarté et une précision admirables, et, même dans le détail, il continue d'offrir, par son jugement sain, un guide sûr, dont les renseignements se laissent aisément compléter et corriger par les connaissances nouvellement acquises. L'ouvrage commencé par GINZEL sous le même titre *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 1906, t. I) ne le remplace en aucune façon. — Pour s'orienter sur les questions techniques, WISLICENUS, *Astronomische Chronologie*, 1895, est fort utile ; j'ai traité de certaines questions essentielles dans ma *Chronologie égyptienne* (*Abh. Berl. Akad.*, 1904 ; trad. fr. dans les *Annales du Musée Guimet*, 1912) ; sur les principes de la mesure par années royales, etc., cf. mes *Forschungen*, II, 437 sq. — Les différences de longueur du jour solaire vrai, que l'on

supprime grâce au « jour moyen », reposant sur l' « équation du temps », n'entrent d'aucune façon en ligne de compte pour la chronologie historique. — Au reste, je remarque tout de suite qu'il n'y a jamais eu de soi-disant année primitive de 360 jours ; là où existe une année de 360 jours, ce n'est qu'une unité de calcul, introduite en vue d'un calcul plus commode, qui, sans se soucier de la vraie longueur de chacun des mois et de l'année entière, rend l'année égale à 12 mois de chacun 30 jours. C'est en ce sens que l'on compte ainsi chez nous encore, par exemple pour le paîment des troupes. Par un phénomène analogue, le droit romain ignore en principe l'existence du jour intercalaire et traite fictivement comme un jour unique le *dies sextus* et le *dies bis sextus a. K. Mart.* La même raison a fréquemment donné naissance à des années de dix mois, employées comme unités de calcul. — Pour les Égyptiens, l'année civile se compose de l' « année » proprement dite, de 12 mois de chacun 30 jours = 360 jours, plus les 5 jours complémentaires « ajoutés à la suite », qui restent en dehors des mois, et partant, en dehors de l'année proprement dite.

137. Mais ces difficultés ont encore été, chez tous les peuples, accrues de la façon la plus considérable par les différents aspects de la lune. Le cours de la lune, avec ses phases changeantes, englobe en une unité un groupe de jours plus restreint, et partant plus facile à embrasser du regard, et la lune apparaît par suite comme un « chronomètre » naturel. Mais, en même temps, elle éveille à un si haut degré l'attention et fournit à la pensée mythique une si riche matière, qu'elle devient un important objet de culte et de magie, et par suite influe profondément sur la vie de l'homme. On accompagne de fêtes et de sacrifices sa première apparition, sa croissance, et sa plénitude, et son déclin (de même, naturellement, que les éclipses de soleil et de lune). Ainsi prend naissance le mois, comme unité chronologique donnée par la religion, que l'on compte à partir de la première apparition du croissant lunaire dans le ciel du soir, à partir de la νουμηνία, nouvelle lune ; — ce qu'on nomme la nouvelle lune astronomique, c'est-à-dire le moment de l'invisible conjonction du soleil et de la lune, n'a pas d'importance pour la chronologie historique pratique. Mais ici

encore se retrouvent tous les inconvénients qui se manifestent dans le cas de l'année solaire. Car la longueur du mois lunaire (29 jours 12 heures 44 minutes 2 secondes 98) n'est pas non plus divisible par l'unité de jour, et ici encore on en est réduit à un ajustement à l'aide d'intercalations. Conventionnellement, on compte le mois comme ayant 30 jours ; en fait, il est tantôt de 29, tantôt de 30 jours. Ce qui réussit le mieux, c'est ici le simple empirisme, c'est-à-dire la détermination du commencement du mois d'après l'observation de la réapparition de la lune dans le ciel du soir, comme elle se pratique aujourd'hui encore dans l'islam ; mais il en résulte cet inconvénient, qu'on ne sait plus d'avance si le prochain jour sera le dernier de l'ancien mois ou le premier du nouveau. Tout système, par contre, — jusqu'à ce que l'astronomie scientifique ait été pleinement constituée, résultat qui a exigé une observation prolongée durant de nombreux siècles, — aboutit à des écarts par rapport au phénomène naturel, et, du même coup, à la confusion. — Parfois, quand, à ce qui précède, viennent encore s'ajouter des représentations superstitieuses, comme, chez les Romains, l'idée que le nombre pair porte malheur, et la fixation du mois à 29 ou 31 jours alternativement, on aboutit à des systèmes intrinsèquement absurdes, qui sont extrêmement incommodes, et n'en perdent pas moins toute connexion avec les phénomènes qui, théoriquement, en forment la base.

138. Mais il faut ajouter encore que le cours de la lune et celui du soleil sont incommensurables ; que, par conséquent, une parfaite peréquation d'une pluralité de mois lunaires et d'une année fondée sur l'alternance des saisons ne saurait jamais être obtenue. Ici deux expédients sont seuls possibles. Ou bien l'on s'en tient fermement au mois (pour des raisons religieuses, comme chez les Babyloniens, les Israélites, les Grecs, etc., ou simplement par convention, comme chez les Romains) : en ce cas, la conséquence nécessaire est une continuelle intercalation, soit purement empirique, soit réglée

par un système, et par suite, une année dont la longueur oscille constamment entre 354 et 384 jours, où le terme initial, aussi bien que la place des différents mois, au lieu d'être fixes, se déplacent, d'une année à l'autre, de 10 à 19 jours. Un tel calendrier — comme, par exemple, le calendrier grec (de même, le babylonien et le juif ; chez nous, il s'est conservé dans les fêtes de Pâques et de la Pentecôte) — peut bien, malgré les grandes incommodités qu'il présente, être mis à la base de la vie civile et de l'administration publique, qui doivent alors s'en accommoder comme elles peuvent. En revanche, il est complètement inutilisable pour toutes les activités qui sont liées aux conditions données par les saisons, comme l'agriculture, la navigation, la guerre, et par suite aussi pour l'histoire. Ici l'on a absolument besoin de dates fixes ; et ainsi prend naissance un « calendrier paysan », qui emprunte ses points de repère aux événements naturels et aux phénomènes astronomiques, — celui-là même que Thucydide a mis à la base de sa narration. — L'autre expédient consiste à renoncer complètement au mois dans la constitution du calendrier et la division de l'année (pour les fêtes qui se rattachent à la lune, il peut, bien entendu, continuer d'exister). Ce pas, les Égyptiens l'ont fait dès l'an 4241 av. J.-C., et c'est en cela que consiste leur importance fondamentale, supérieure à celle de tous les autres peuples, pour l'histoire de la chronologie et du calendrier. Ils ont essayé d'obtenir la véritable année solaire ; mais, en la fixant à 365 jours exactement, ils n'ont, malgré tout, créé qu'une année vague. Le déplacement de cette année par rapport à l'état des saisons se produit, il est vrai, si lentement (ce n'est qu'en 1.461 années civiles que son jour initial parcourt le cycle entier de l'année solaire vraie), que l'on ne voulut pas s'exposer pour si peu au danger de retomber encore, par des intercalations, dans la confusion chronologique, et qu'on garda cette année durant des millénaires. L'année réclame assurément une division en périodes plus courtes, ne fût-ce que pour la dési-

gnation des jours, puisqu'il est impossible de compter un à un tous les jours depuis 1 jusqu'à 365 ; pour ces subdivisions de 30 jours, chez les Égyptiens ; chez nous, par suite de l'influence de l'ancien calendrier romain, d'une longueur inégale très peu pratique), le nom de mois est conservé, mais n'a plus rien à voir avec la lune et son cours. — Comme auxiliaires destinés à corriger et à compléter les observations solaires, d'autres astres encore ont été employés en chronologie, des planètes (Vénus, par exemple, au Mexique) aussi bien que des étoiles fixes. Pour nous, le seul de ces faits qui nous importe, c'est, chez les Égyptiens, la fixation théorique du début de l'année au lever de Sirius (c'est-à-dire à sa première réapparition dans le crépuscule du matin). Quant à l'idée absurde de déterminer la longueur de l'année uniquement d'après la lune, c'est-à-dire de rassembler, pour en faire une année, un nombre déterminé (12) de véritables mois, sans tenir aucun compte du cours du soleil, elle n'est venue à aucun peuple ; seul Mahomet, lorsqu'il régla le calendrier arabe, s'empara de cet expédient, par suite de son ignorance, et créa ainsi cette monstruosité qu'est l'année islamique, année purement lunaire, de 354 et 355 jours alternativement.

D'autres subdivisions, qui se relient d'abord au mois, comme la semaine de 7, 8 ou 10 jours, puis se détachent de leur base et accomplissent à leur tour une évolution autonome, n'entrent guère, pratiquement, en ligne de compte, pour ce qui est de la chronologie antique. Il n'est pas davantage nécessaire d'insister à cette place sur les différentes façons de fixer le commencement de l'année, le commencement du jour, etc.

139. De quelque façon qu'elle soit organisée dans le détail, l'année constitue la grande unité de toute mesure du temps. Pour pouvoir déterminer l'intervalle de temps qui sépare les uns des autres des événements particuliers, — d'abord en vue des besoins de la vie pratique, plus tard aussi dans la tradition historique, — il est, par suite, requis de désigner

expressément les années particulières, de leur donner, comme aux hommes, un nom propre, qui les distingue individuellement de toutes les autres. La solution de ce problème a été, pour tous les peuples, affreusement difficile. Combien, dans l'état primitif, on pense naïvement à ce sujet, c'est ce qui peut-être ne se manifeste nulle part plus clairement que dans un ancien document élidien, le traité entre les Élidiens et les Héréens sur une confraternité d'armes devant durer 100 ans. Il y est dit simplement : « L'année courante doit servir de début » (ἄρχοι δέ κα τοΐ, I. G. A., 11), sans aucune addition : détermination qui était parfaitement claire pour les contractants eux-mêmes, mais d'où personne, au bout d'un petit nombre d'années, ne pouvait plus faire commencer quoi que ce fût. Dans les anciens États civilisés d'Égypte et de Babylonie, on en est venu, en fait, à donner officiellement à chaque année un nom propre, d'après une fête de dieu, une guerre, etc., les années suivantes étant parfois comptées pendant un certain temps à partir de l'année ainsi désignée (*la deuxième, la troisième année après* l'événement en question), jusqu'à ce qu'un nouveau nom d'année fût à son tour proclamé. Pareille chose se retrouve également ailleurs ; et c'est au même expédient qu'ont eu recours les chronographes grecs (Ératosthène, par exemple), avec leurs années faisant époque (expédition de Xerxès, par exemple, ou passage d'Alexandre en Asie), à partir desquelles ils continuent ensuite à compter. Peu à peu, dans la plupart des États monarchiques de l'Orient (en Égypte, d'assez bonne heure ; en Babylonie, sous les Cosséens seulement), a prévalu le dénombrement par années royales, qui s'est conservé jusqu'à nos jours dans les deux plus conservateurs des États civilisés modernes, l'Angleterre et la curie papale. Cette façon de dater fournit pour le présent des dates fixes, mais offre cette grande incommodité, que le jour initial des années qu'elle détermine, le jour de l'avènement au trône, ne coïncide pas avec le nouvel an civil, et change sous chaque règne. Veut-

on, par suite, embrasser du regard un assez long espace de temps, on doit connaître la longueur exacte des différents règnes en années, mois et jours, et additionner ces nombres. Cela mène à des difficultés et à une confusion, qui peuvent, surtout en cas de doubles règnes, d'usurpations et de guerres civiles, atteindre un très haut degré. Du moins a-t-on écarté en Babylonie l'inconvénient du jour initial oscillant, en ne comptant la première année d'un roi qu'à partir du plus proche nouvel an civil après son avènement au trône ; tandis qu'en Égypte, à certaines époques, et ailleurs aussi à l'occasion, on faisait partir de ce jour de nouvel an sa deuxième année, et par conséquent, on ajoutait à sa première année de calendrier l'excédant constitué par les derniers mois et jours de son prédécesseur. C'est d'après le même système que procèdent d'ordinaire les chronographes (Eusèbe, par exemple), sans pouvoir cependant l'appliquer pleinement jusqu'au bout. Il offre notamment cet inconvénient, qu'un souverain qui n'a régné qu'un petit nombre de mois dans les limites d'une seule année de calendrier, tombe dès lors complètement ; mais même en dehors de cela, dans une numération de ce genre, l'erreur et la confusion ne sont guère évitables. — Chez d'autres peuples, dans des monarchies (ainsi chez les Assyriens, les Spartiates, les Sabéens) et surtout dans des républiques, on a nommé les années d'après de hauts magistrats « éponymes », annuellement renouvelés. Cela fournit une désignation très sûre, mais rend nécessaire de consigner de longues listes de noms, en eux-mêmes tout à fait indifférents, et de les compter chaque fois qu'on cherche à déterminer chronologiquement un événement antérieur, soit qu'on les ait dans la mémoire, soit qu'on doive péniblement les consulter.

140. Quant à l'idée, si naturelle en apparence, de partir d'un événement quelconque, quoique déterminé par des motifs extérieurs, pour continuer à tout jamais de compter de ce point les années, ce n'est partout que très tard qu'on y est

venu. Quand le roi Séleucos Ier fut assassiné en l'an 281, on ne commença pas, dans son empire, une nouvelle numération d'après les années de son fils (tout simplement, sans doute, pour cette raison extérieure, que celui-ci était depuis longtemps déjà co-régent de son père) : on continua de compter les années de Séleucos. Ainsi prit naissance la première d'entre les ères, l'ère des Séleucides, qui commence à l'année 312 ou 311 av. J.-C. (selon la forme d'année des différents pays où elle est employée). Plus tard vinrent s'y juxtaposer, notamment dans des républiques et des provinces romaines, çà et là également dans des monarchies, de nombreuses ères du même genre, des numérations à partir d'un événement déterminé. Ce qu'on nomme l'ère des olympiades n'était pas, en revanche, une ère véritable, et n'a jamais été usité dans la vie pratique : ce n'est qu'un expédient des historiens, qui, pour éviter la pénible désignation des années par archontes, éphores, stratèges, etc., eurent recours à ce procédé, fort maladroit assurément, de grouper ces années, quatre par quatre, en autant d'unités chronologiques et de les désigner d'après la solennité des jeux olympiques. C'est encore moins une ère véritable, que la numération par années de la ville de Rome ; elle n'a même pas un point de départ fixe, et n'est employée par les écrivains que tout à fait occasionnellement, en vue d'une orientation rapide, comme complément à la désignation correcte des années d'après les consuls. Il est absurde que des historiens-philologues modernes s'imaginent encore que le fait de dater d'après ces pseudo-ères, ce qui est parfois inévitable, comme pis-aller, dans les recherches chronologiques, assure à leurs ouvrages un caractère scientifique, alors que cela n'a pas d'autre utilité que d'en rendre l'intelligence impossible à qui s'en sert. D'autres ères de ce genre ont pris naissance dans la littérature : ce sont, par exemple, le calcul par années d'Abraham, chez Eusèbe, ou la période julienne de Scaliger ; puis les ères s'exprimant en années du monde

avec différents points de départ, ou partant de la naissance du Christ, ces deux dernières ayant finalement prévalu même dans la vie pratique. Ce n'est que depuis la fin du dix-huitième siècle qu'a triomphé l'idée extrêmement pratique d'employer aussi l'ère chrétienne, en comptant en arrière, pour les temps pré-chrétiens, et de rendre ainsi immédiatement présent à la conscience l'intervalle de temps séparant chaque date du présent. Le point d'origine est, dans ce cas, un instant complètement indifférent par lui-même : c'est, à la base de notre calendrier, le minuit du 31 décembre 1 avant J.-C. au 1er janvier 1 après J.-C. A partir de ce point les années sont dès lors comptées, en avant et en arrière. Les astronomes ont préféré, pour la commodité du calcul, prendre pour origine une année entière, l'an 1 av. J.-C., qu'ils désignent comme l'an 0 ; dès lors ils désignent, par exemple, l'an 323 av. J.-C. par l'expression —322.

141. L'objet de la chronologie historique, c'est d'éprouver toutes les dates transmises par la tradition et de les ramener à un calendrier et à une ère déterminés, où chaque événement du passé obtienne autant que possible sa place. En fait de calendrier et de forme d'année, tout historien emploie, à moins de motifs spéciaux pour s'en écarter (comme il y en avait chez les Grecs, tant par suite du grand nombre des calendriers locaux, que de leur caractère pratiquement inutilisable), ceux qui lui sont familiers, à lui-même et à son temps. Mais chez nous règnent en histoire deux calendriers différents. A la base se trouve le calendrier julien, institué par César en l'an 46 av. J.-C., et se rattachant au calendrier égyptien, avec une année de 365 jours un quart, c'est-à-dire un jour intercalaire tous les quatre ans. Mais comme l'année ainsi déterminée est plus grande que la véritable année solaire, on a, comme on sait, institué au seizième siècle le calendrier grégorien, perfectionnement du précédent, qui retarde sur le calendrier julien de près de trois jours en quatre siècles (plus exactement, de près d'un jour en

128 ans). En même temps, pour des raisons religieuses, le rapport des mois et du nouvel an aux saisons fut ramené à ce qu'il était au concile de Nicée, 325 ap. J.-C. A partir de ce point, par conséquent, les dates grégoriennes avancèrent sur les dates juliennes (par exemple, le 1er mars 1907 ap. J.-C. en calendrier julien = le 14 mars 1907 en calendrier grégorien); auparavant, par contre, les premières retardent sur les secondes (par exemple, le 19 juillet 1321 av. J.-C. en calendrier julien = le 7 juillet 1321 en calendrier grégorien). Pour les derniers siècles, on compte presque toujours d'après le calendrier grégorien; pour les temps antérieurs, par contre, et ainsi pour l'antiquité tout entière, on compte sans exception d'après le calendrier julien, d'abord parce qu'il ne vaut pas la peine de faire la transposition, mais surtout parce que le calcul est infiniment plus commode avec l'année julienne de $\frac{1461}{4}$ jours qu'avec l'année grégorienne. C'est pourquoi toutes les dates, en particulier les dates astronomiques, sont calculées d'abord en calendrier julien, et ensuite, le cas échéant, transposées en dates grégoriennes. On ne doit jamais perdre de vue que, par suite de ce fait, toutes les dates de calendrier données pour l'antiquité dans les ouvrages historiques modernes supposent un état des saisons qui s'écarte plus ou moins de celui qui nous est familier. Pour les époques les plus exactement connues de l'antiquité, cet écart, sans doute, est faible; pourtant il s'élève déjà à six jours pour l'époque de la guerre du Péloponèse, à huit jours pour celle d'Hésiode, et, dans les plus anciennes époques de l'histoire égyptienne, il s'accroît peu à peu jusqu'à un mois entier.

142. La discussion et la réduction des dates particulières, et la transposition en un système unique des chronologies des différents peuples, forment l'objet de recherches spéciales. En beaucoup de cas, nos matériaux ne suffisent pas à des déterminations précises. Nous pouvons connaître suffisam-

ment le rapport relatif des événements particuliers d'une époque : nous sommes même souvent en état, dans les limites de cette époque, d'en fixer l'intervalle d'une façon tout à fait précise : mais la chronologie absolue de ces événements, c'est-à-dire leur rapport à d'autres époques et à notre ère, ne saurait être établie avec certitude. Nous devons fréquemment, par suite, notamment pour les temps les plus anciens, nous contenter d'évaluations approximatives, qui parfois laissent place à une marge de plusieurs siècles. Pourtant l'on a réussi dans ces dernières années, tant pour la chronologie égyptienne que pour la babylonienne, à diminuer considérablement cette incertitude. — Nous possédons un secours inappréciable quand la tradition met un événement ou une date en liaison avec un phénomène astronomique, qui se laisse calculer avec une complète exactitude. De pareils renseignements, avant tout les données relatives à des éclipses, puis les données égyptiennes relatives au lever de Sirius, nous fournissent des dates absolues, qui sont fixées par l'astronomie, d'une façon complètement indépendante de toute histoire, et d'où nous pouvons partir pour contrôler les autres, les dates relatives, et les incorporer à la charpente solide constituée par les dates certaines.

Les principaux secours qu'on trouve en ce qui concerne les dates astronomiques de l'antiquité, sont : J. Zech, *Astronomische Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des klassischen Altertums erwähnt werden* (Recherches astronomiques sur les principales éclipses mentionnées par les écrivains de l'antiquité classique), dans les *Preisschriften der Jablonowskischen Gesellschaft* (Écrits récompensés par la société Jablonowski), 1853 (cf. *id., ibid.*, 1851, *Uber die Mondfinsternisse des Almagest* [Sur les éclipses de lune de l'Almageste]) ; et surtout F. K. Ginzel, *Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse für den Zeitraum von 900 v. Chr. bis 600 n. Chr.* (Canon spécial des éclipses de lune et de soleil pour l'espace de temps compris entre 900 av. J.-C. et 600 ap. J.-C.), 1899.

L'histoire de l'antiquité.

143. Une civilisation supérieure, comme en suppose toute connaissance historique, a pris naissance sur la terre, pour la première fois et d'une façon indépendante, précisément aux trois endroits où s'est créée l'écriture : en Égypte, en Babylonie et en Chine. Les conditions extérieures qui concourent à ce résultat sont très semblables dans les trois contrées : des vallées plates, bénéficiant, grâce à des crues régulières, d'une fertilité considérable, situées dans le voisinage de la mer, qui invitent et à la fois obligent à une culture intensive, et qui exigent la formation complète d'une organisation politique. Le moment où la civilisation a pris naissance est également à peu près le même aux trois endroits. C'est la civilisation égyptienne qui remonte le plus haut ; la Babylonie retarde sur elle de plusieurs siècles ; la Chine vient plus tard encore ; mais, par rapport à l'espace de temps que nous sommes forcés de réclamer pour l'ensemble de l'évolution humaine, cette différence se réduit à un écart insignifiant. Cette coïncidence est d'autant plus remarquable que, vers la même époque, ou du moins peu de temps après, d'autres peuples, qui n'étaient pas encore influencés par ces civilisations développées, commencent à entrer, eux aussi, dans les voies d'une évolution supérieure, à caractère original : ce sont, d'une part, les populations de l'Asie Mineure occidentale et de l'Europe, et parmi ces dernières, surtout, les Indo-Européens ; d'autre part, les Aryens, issus des précédents, qui, de l'Iran oriental, s'avancent alors vers l'Inde et vers l'Iran occidental. Il est vrai qu'en Amérique, les débuts d'une évolution analogue n'ont eu lieu que beaucoup plus tard. Malgré tout, ce fait semble indiquer que l'évolution des populations devenues historiques, dès avant qu'elles ne le devinssent, fut une évolution continûment progressive. On peut tirer de là cette présomption, que les es-

paces de temps qu'on réclame, au nom des sciences naturelles, pour l'évolution du genre humain, et qui paraissent la plupart du temps ne reposer que sur des évaluations bien incertaines, — la science historique établit, sous ce rapport, quoique le préjugé populaire en juge inversement, des conclusions bien plus exactes que celles dont se contente la science de la nature, — sont fortement exagérés. C'est ce que pourrait servir à confirmer l'étendue relativement petite des trouvailles « préhistoriques » qui remontent véritablement au delà du quatrième millénaire av. J.-C. Pourtant le moment n'est pas encore venu, où ce genre de questions laissera espérer une solution certaine (cf. plus loin, § 591 sq.).

Ce qui constitue le problème le plus difficile de l'histoire primitive de l'homme, c'est la civilisation de l'époque paléolithique récente, qui s'est offerte à nous de si surprenante façon dans les trouvailles des grottes françaises de Brassempouy, La Madelaine, Font de Gaume, Combarelles, Bruniquel, à Altamira près Santander en Asturie, au Kesslerloch près Schaffhouse, etc. L'appréciation historique est rendue beaucoup plus difficile par ce fait que la plupart des travaux, et notamment les travaux d'ensemble qui mettent en œuvre les matériaux, témoignent, sur le terrain de l'histoire, de l'archéologie et de l'histoire de la civilisation, d'un si naïf dilettantisme (nommons, comme en offrant un exemple particulièrement frappant, le plus récent ouvrage de ce genre que je connaisse: L. REINHARDT, *Der Mensch zur Eiszeit in Europa und seine Kulturentwicklung bis zum Ende der Steinzeit* [L'homme à l'époque glaciaire en Europe, et son développement au point de vue de la civilisation jusqu'à la fin de l'âge de pierre], 1906), que l'historien conçoit la plus extrême défiance, même envers leurs données géologiques et les conclusions qu'ils en tirent; données et conclusions qu'il n'est pas en état d'apprécier personnellement. En face des tentatives qui nous sont ici offertes, et qui jouent généreusement avec de nombreux millénaires, la réaction représentée par SOPHUS MÜLLER (*L'Europe préhistorique*, traduction française par E. PHILIPOT, Paris, 1908), qui place l'époque de La Madelaine au 6e millénaire avant J.-C., serait la très bienvenue ; mais la géologie et la paléontologie s'y opposent, qui prouvent l'âge beaucoup plus élevé de ces premiers débuts de civilisation. Pourtant je ne puis me soustraire à cette impression, que les combinaisons et constructions des

géologues et paléontologistes sont souvent encore extrêmement problématiques, et prendront fréquemment à l'avenir de tout autres formes, en sorte que la conception présentement régnante ne doit nullement être accueillie par l'histoire comme un résultat définitif de la science (1). Quoi qu'il en soit, nous rencontrons ici une civilisation bien supérieure par son contenu intellectuel à celle de l'époque suivante, la période néolithique. Car pour l'appréciation d'une civilisation, ce qui importe, ce ne sont pas les acquisitions techniques extérieures, par où l'homme néolithique, grâce à l'invention des haches polies et des vases d'argile, grâce au travail de roches dures autres que le silex, fut supérieur au paléolithique ; ce sont les capacités et les œuvres intellectuelles. Et à cet égard, les sculptures sur bois de renne et défenses de mammouth, de même que les dessins et peintures exécutés sur les parois des cavernes et sur les armes et bâtons de corne, d'os et de pierre (représentant surtout le mammouth, le renne, le bison, le buffle, le cheval sauvage à double sabot, le bouquetin, etc., mais aussi des hommes et des tentes) témoignent d'une capacité artistique, d'un don d'observation aiguë et de reproduction réaliste de la nature, et d'un développement de la technique, dont l'époque néolithique n'a rien qui approche. (En fait de productions parallèles des peuples non civilisés d'aujourd'hui, productions qui ont donné lieu à de fréquents rapprochements, viennent en première ligne les dessins et peintures sur parois rocheuses des Bochimans, dont Von Luschan, *Zeitschr. f. Ethnologie*, 40, 1908, 665 sq., a publié de nouvelles reproductions ; mais sans doute y a-t-il déjà là, pour une part, influence européenne.) Seules, les créations des Égyptiens peu avant la première dynastie, celles des Babyloniens depuis Sargon et Naramsin environ, ou encore celles des Crétois au faîte de leur civilisation, se laissent comparer à ces productions pour la sensibilité artistique ; même, pour maint dessin d'animaux, il faudra descendre, en Égypte, jusqu'à la cinquième dynastie, si l'on veut trouver des équivalents. Ainsi donc nous sommes, semble-t-il, obligés d'admettre que nous avons affaire à un développement de civilisation de l'homme primitif, qui se déroula sur le sol français, qui atteignit, avec des moyens matériels tout à fait restreints, une hauteur surprenante, mais qui fut ensuite anéanti par une grande catastrophe et n'exerça pas d'influence sur les temps qui suivirent. Entre cette civilisation paléolithique et les débuts de l'époque néo-

(1) Cependant, de notables progrès ont été accomplis en ces dernières années, qu'enregistre le *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine* de Déchelette (Paris, 1908 et suiv.). Nous renvoyons au § 597 pour un exposé plus détaillé.

lithique, il n'y a, historiquement, pas de lien, quoiqu'un petit nombre d'acquisitions techniques se rapportant au travail du silex aient pu être sauvées dans la catastrophe. V. plus loin §§ 597, 600.

144. Comment les différentes civilisations d'un développement supérieur entrent en relations réciproques et font rayonner entre elles leurs influences ; comment prennent naissance des aires de civilisation : c'est ce qui, d'un point de vue général, a déjà été examiné ci-dessus, et, dans le détail, relève de l'exposition historique. Nous avons également déjà pris connaissance des grandes aires de civilisation qui se sont formées dans le domaine de l'hémisphère est : l'aire orientale, l'aire gréco-européenne et l'aire est-asiatique (§ 111). La dernière a, jusqu'à nos jours, essentiellement suivi ses propres voies ; les deux autres se sont fondues en une unité historique, que nous pouvons désigner, d'une expression approximativement exacte, comme l'aire de civilisation des peuples méditerranéens. L'histoire de cette aire se divise en deux grandes sections principales, dont la limite est marquée par la chute de la civilisation antique et de son support, l'État romain. Nous comprenons l'époque antérieure sous le nom d'histoire de l'antiquité, l'époque postérieure sous celui d'histoire des temps modernes (au sens le plus large, le moyen âge chrétien-germanique étant inclus). Les passages subits, les coupures brusques et sans transition, sont, à vrai dire, chose inconnue à l'histoire : lors même qu'un État ou un peuple est terrassé par un autre en un espace de peu d'années (cf. l'invasion des Celtes en Italie, et plus tard dans le monde grec, ou la conquête de l'empire perse par Alexandre, ou l'avènement des Huns, des Arabes, des Mongols), ce brusque bouleversement ne s'en est pas moins toujours préparé dès auparavant, et l'ancien état de choses continue ensuite à exercer son influence pendant un long espace de temps. Plus un tel événement est considérable par ses effets, plus éminemment il appartient à l'his-

toire mondiale, et plus est longue cette époque de transition. La civilisation antique et l'État antique sont essentiellement à bout, quand, à la suite du chaos du troisième siècle, Dioclétien transforme l'empire romain en monarchie absolue, et que, peu après, la victoire du christianisme achève la révolution interne, tandis qu'à la même époque l'Orient s'unissait également sur une base religieuse et ecclésiastique, dans l'empire des Sassanides; l'invasion des Germains n'est que la conséquence de cette profonde transformation. Mais d'autre part, l'influence immédiate de l'ancien État et de la civilisation qu'il incarnait se prolonge encore durant des siècles ; l'époque de transition n'est passée que lorsque, en Occident, les États germaniques sont englobés dans la monarchie carolingienne, tandis qu'en Orient s'élève l'empire unitaire de l'islam et qu'entre les deux le reste de l'ancien empire romain se maintient sous la forme de l'empire byzantin. Si donc nous pouvons arrêter à Dioclétien l'histoire de l'antiquité, l'époque de transition (que l'on peut, suivant l'objet que l'historien s'est proposé, attribuer, le cas échéant, à l'une aussi bien qu'à l'autre des deux grandes époques) s'étend depuis Dioclétien jusqu'à l'époque de Charlemagne environ.

145. De même que toute histoire spéciale, quoique pouvant être exposée pour elle-même, ne constitue jamais, au fond, qu'une partie d'un tout global (§ 111), ainsi l'histoire de l'antiquité forme une grande unité interne. Elle commence par des États et des civilisations isolés ; mais ceux-ci s'entrelacent entre eux et s'influencent avec une intensité toujours croissante, jusqu'à ce qu'enfin la plupart au moins s'amalgament complètement dans l'unité d'un seul grand État et d'une seule grande civilisation. Exposer cette évolution, c'est la tâche la plus importante, la véritable tâche de l'histoire de l'antiquité. Ici, par suite, ou jamais, est requise une exposition globale, unitaire, qui insère dans ce grand ensemble les histoires particulières comme des parties sub-

ordonnées. Une étude de ce genre ne peut être que synchronique, non pas certes d'une façon mécanique, selon la manière de Diodore, qui consiste à prendre année par année les événements chez les différents peuples, pour les ranger, d'une façon tout extérieure, en un schème annuel, mais de telle sorte que la succession chronologique des différentes époques serve de base à l'exposition, et que, par là, les connexions universelles et les influences réciproques ressortent clairement dans leur importance. C'est d'après cette idée fondamentale que le présent ouvrage est ordonné.

146. Dans l'antiquité même, cette conception s'est trouvée fréquemment, voire principalement représentée. Elle est déjà à la base du plan d'Hérodote ; elle se manifeste ensuite plus systématiquement, surtout chez Ephore, Polybe, Posidonios. Transformée en un schème mécanique, elle régit les systèmes chronographiques et, par exemple, l'histoire universelle de Diodore ; grâce aux chronographes chrétiens, surtout à Eusèbe, qu'anime un esprit vraiment historique, elle a reçu une extension essentielle, du fait de l'introduction de l'histoire biblique, et de l'ancienne histoire orientale, qui s'y trouve liée. Dans les temps modernes, même quand fut abandonné le schème traditionnel des chroniques et des quatre empires du monde de Daniel, il n'a pas non plus manqué d'essais de ce genre : le plus important est l'œuvre de Heeren, *Handbuch der Geschichte der Staaten des Altertums* (Manuel d'histoire des États de l'antiquité ; 2e édition, très améliorée, 1810), dont on n'a su depuis refaire l'équivalent. Niebuhr a lui aussi, dans ses *Vorlesungen*, rempli, au moins en partie, cet objet. Mais ensuite, cette préoccupation a complètement cédé la place à l'étude des histoires particulières ; celles-ci dominent tellement, que le coup d'œil général et la vision des ensembles se sont entièrement perdus, souvent même chez des investigateurs fort savants. L'accroissement considérable des matériaux, aussi bien que l'intensité supérieure de la recherche, en sont pour une part responsables;

de plus, l'effet du classicisme étroit s'est fait très fortement sentir. Quand l'essai d'un travail d'ensemble a de nouveau été tenté, il n'a pas abouti. La *Geschichte des Altertums* (Histoire de l'antiquité) de MAX DUNCKER n'a pas dépassé les débuts de la guerre du Péloponèse, et n'a su qu'insuffisamment dégager les connexions les plus profondes ; son ouvrage n'a eu d'importance notable que pour l'histoire de l'Orient (§ 147). Quand, plus tard, dans l'âge le plus avancé, RANKE en vint à écrire une *Weltgeschichte* (Histoire universelle), il s'aventura sur un domaine pour lequel il manquait de tout travail préparatoire approfondi : il ne s'était occupé de l'histoire de l'antiquité qu'accessoirement, dans sa jeunesse, et se crut le droit d'ignorer à peu près complètement le fructueux travail scientifique d'un demi-siècle ; l'essai ne pouvait donc qu'échouer complètement.

147. Ce n'est qu'au cours du dix-neuvième siècle que l'histoire de l'ancien Orient est devenue accessible à la recherche et à l'exposition historiques, grâce à la découverte, sans cesse étendue, de ses monuments, de ses langues et de ses littératures. Cette découverte a montré que les renseignements incomplets qu'on possédait jusqu'alors, sous la forme grecque, sur les millénaires antérieurs à la fondation de l'empire perse, étaient tout à fait insuffisants ; même les fragments conservés de Manéthon et de Bérose, quoiqu'ils continssent des renseignement utilisables, n'en étaient pas moins bien trop incomplets pour permettre une heureuse reconstruction de l'histoire. Mais la seule source originale jusqu'alors accessible, l'Ancien Testament, non seulement comportait, comme il est maintenant avéré, beaucoup trop de lacunes pour faire connaître les facteurs décisifs de l'histoire politique des Israélites eux-mêmes, mais encore n'était que dans une très faible mesure pénétrable à l'intelligence historique ; ce n'est que peu à peu, grâce aux progrès de la critique littéraire et de la critique de fond, qu'il est devenu possible de le comprendre et de l'utiliser vraiment comme

source. Quand, plus tard, les découvertes prirent, de dix en dix ans, une extension sans cesse plus grande, les recherches particulières et les histoires des peuples particuliers furent aussitôt suivies d'expositions qui essayaient d'embrasser l'ensemble des matériaux nouvellement découverts. C'est pour avoir su, quoique manquant de la connaissance personnelle des langues, remplir cette tâche avec prudence, que Max Duncker a pu écrire une importante *Histoire de l'antiquité*; chacune des cinq éditions de son ouvrage, totalement remaniées chaque fois, donne un excellent aperçu des résultats actuels de la recherche. Une connaissance complète des matériaux, fondée sur un incessant et fructueux labeur dans le domaine égyptologique, appartient à G. Maspero, qui, naguère dans un court abrégé (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1875) plus récemment dans un ouvrage détaillé, richement illustré (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 3 vol., 1895 et suiv.), a donné une exposition totale de l'histoire de l'ancien Orient.

En fait d'ouvrages plus anciens, fort utiles en leur temps, il faudrait encore citer G. Rawlinson, *The five great Monarchies of the Ancient Eastern World* (Les cinq grandes monarchies de l'ancien monde oriental) et son *History of Herodotus*. — Exposition systématique du savoir relatif aux sources : G. Wachsmuth, *Einleitung in das Studium der alten Geschichte* (Introduction à l'étude de l'histoire ancienne), 1895. — Je ne puis signaler que comme tout à fait manqué l'ouvrage de Hommel, extrêmement riche en hypothèses et en combinaisons hardies : *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* (Éléments de géographie et d'histoire de l'ancien Orient), 1re moitié, 1904.

INDEX

Les chiffres de l'index renvoient aux paragraphes et l'indication n. *à l'annotation en petits caractères qui termine le paragraphe.*

TABLE DES MATIÈRES

3060 — Tours, imprimerie E. Arrault et Cie

